

F. F  
1

MS. - 143



MS.—143

INSTITUTE  
OF  
ISLAMIC  
STUDIES



McGILL  
UNIVERSITY



255/98

محمّد

في التقية الى العبد الفقير  
الى امر الهوى

عبد الحليم ع الحيدري

وفي ان لغة التفسير اشعار الى ان المفسر  
 ليس احدهما ان لا يكتب ايضا ويجعل  
 فقصده عليه ايضا ان يبين بالتسمية ان  
 بالتعريف يجعل خبر اول فقصده عليه ان يبين  
 ايضا لكنه لم يجعل خبر من الكتاب بل  
 الصورة الاولى ان الكتاب بالتسمية  
 التفسير بالتسمية المحذرة الى ان  
 التبركس والابتداء ضاقت شامل الله اعلم بالصواب  
 هذا ما خطر ببال القارئ المخلص

تقرى عليه  
 في كل يوم  
 في كل وقت  
 في كل مكان  
 في كل حال

الانفاق

سورة الانفاق

الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت  
 انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت

في العبارة قوله بعد ما يتيقن بالشمسية كلمة ما مصدرية وفي  
 زيادة لفظ اليقين اسما في الى ان المتعلق الحقيقي للباقي  
 بسم الله فيكون اعني متلبسا او متبركا وما قيل ان متعلق  
 الباء ابتداء ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع  
 المفعول لا ابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والفاعل  
 فيها ابتداء كذا افاده الميم في حوامشي التلويح ووجه ذلك بان المقدم  
 التبرك في تصنيف الكتاب طرد بهم الله لا يجزي اوله قوله في  
 تعقيب الشمسية بالحق الى اي في ذكر الحمد بعد الشمسية فان ذلك  
 الباء هو التعقيب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتيقن  
 بالشمسية مستدركه قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات  
 انما هي في اراد الحمد لله بحسبه وليس كذلك فان اراد التمجيد مطلقا  
 بعد الشمسية فيفضل النكات المذكورة وان تلك النكات انما هي  
 في اراد التمجيد بعد الشمسية واختيار على شئ آخر من غير ان يكون  
 ذكر الشمسية ماضيا او محذورا ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الله  
 بعد الشمسية الحمد لله ولم يورد كقوله شيئا آخر كذا اعلم ما قال الفاضل  
 في حوامشي على الطول ان معنى قوله افتتح كتابي بعد  
 الحمد للتيقن بالشمسية مجزا انه افتتح بعد اليقين بالشمسية بالحمد والتمجيد

الحقيقة في العبارة  
 على ان التلويح  
 على ان التلويح  
 على ان التلويح

عن طريقه فان لا  
 عن وجه التفسير ١٢  
 ان ذكر هذا القول يدور  
 فهو عبارة ٢

ينص

والمراد بالكان هو  
 الاقصد او اللدو  
 الامتثال هو ذلك

عن طريقه فان لا  
 يكون بياض واصلها  
 بين ان العبارة اما ان  
 في التلويح او اوضح منه  
 فاضح كلامه هو الذي



نظرا وادنى عبارة المطلة  
وتعامة اقل من الخ اداء  
لقد سئل عما عليه من  
نقد

مختصر

ورد بعد سئ آخر اداء اذا جفا وفي ان الاجماع لم ينقد على انه لا بد من  
على كذا وقد ربح  
وليس بعد بقرينة قوله  
والباقى وليس كذلك  
وفي بعض النسخ والافعال  
وهو موضع كمال  
ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر اخر بل على انه اذا ذكر الحمد  
في ذكر الحمد يكون امر اخر بل في ذكرها قال المحقق المحدث انها  
ذكر بعد قوله بعد التيقن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيقن  
بالسمية بالتعبد اذا لا معنى لليقن في حق الملك المجيد اقول  
ذكر القاضي المبيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد عمل  
الباء في التسمية على الملازمة هذا اي التسمية وما بعده الى  
آخر السورة مقول على السنة المعبود فعلى هذا تحقق تعقيب  
يتمن التسمية بالتعبد في الكلام المجيد بدون لزوم التيقن  
في حق الملك المجيد لم لا يخفى على من فرطنة ان كل واحد من  
الكلمات مستقل فان التعقيب <sup>الذي هو</sup> كسب الالذاب المجيد بما  
انقد عليه الاجماع وان لم ينقد على ذكرهما وفيه اشكال  
عبدية في الابداء ولا حاجة الى ما قبل ههنا امور ثلثة <sup>والتي هي</sup>  
الابداء بالتسمية والثاني تأخير التعبد عن التسمية والثالث  
جمع التعبد والتسمية وفي الاول عمل بما شاع وفي الثاني  
اقتداء بأسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديث

وبما ذكرنا ظهر ان ليس ترك التمجيد بعد التسمية على ما فعل بعض  
المصنفين خرقا للاجماع لانه انما تفقد على التعقيب واما لزوم  
عدم الامتناع عند قولك لانه مرجح بعض شراح التجاريج بان في  
تحته حديث التمجيد مقالا فلا يصلح للمجته وقد وقع كتبه رسول  
الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكثيره للفقهاء بما فتحه بالتسمية  
دون التمجيد ولانه ذكر الامام النووي في ادرك شرحه انما ابتداء  
بالتمجيد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امرئ في اليوم يمدح فيه المجيد  
لله فهو ابر وفي رواية بالتمجيد فهو اقطع وفي رواية اجدهم وفي رواية  
ذكر الله وفي رواية بسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه  
الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر  
الكتاب بالتسمية دون التمجيد ولهذا في السبع ابن الحاجب  
الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والواثق  
ولان الحمد حقيقة ليس الاظهار صفات المالح وهو على في  
التسمية واعتراض الفاضل الحلبي على هذا الوجه بان اسمائهم كواثر  
عبارة المحمد بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا  
من الاستاذين فلا يتم الامتناع الاكثر للعبارة بل انك لا تخفى  
ان ليس المراد بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل ما نودى وداءه والالم يكن

[illegible]

تأليف  
الشيخ  
المفتي  
الحبيب بن  
عبد الرحمن  
بن عبد الله  
بن محمد  
بن علي  
بن أحمد  
بن يوسف  
بن إبراهيم  
بن هاشم  
بن مكرم  
بن نعيم  
بن قيس  
بن زيد  
بن خالد  
بن وهب  
بن عمرو  
بن عاصم  
بن جابر  
بن يحيى  
بن يعقوب  
بن إسحاق  
بن إسماعيل  
بن إسرائيل  
بن إدريس  
بن إدريس  
بن إدريس

وهي الكتاب مع وثيقة

وهما لفظ الحمد والثناء  
السنة والحمد

المتبدي بأحد الله وعين مبتدئاً بالحدوث الله ومعتلاً مع أنه خلاف المقرر  
 عند الحق على أنك قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع أن يحمل في  
 كلها على أنها بصفات الحال قبل أن المأثور به في الحديثين هو الابتداء  
 بها فلا يتحقق الامتنال به **أقول** أن أراد بقوله أن المأثور به هو  
 الابتداء مطلقاً الابتداء سواء كان في ضمن النفي أو لا فلا  
 يشترط عدم النفي بل هو باللسان ممتنع فلا يخل أن الأمر  
 بالابتداء بها سلباً من الأمر بالنفي أو لا يتحقق الابتداء الذي  
 بها بدون النفي **قوله** وما يتوهم من تعارضها وجه التعارض  
 أن البدء والابتداء معناه التقدير ومعنى يثبت الكتاب بكذا جعلته  
 في أوله بناء على أن الجار والمجرور واقع موضع المفعول به وهو  
 لا يتصور بالامر من فالعمل بأحد الحديثين يثبت العمل بالآخر  
**قوله** فذهب في حمل الابتداء على العرف إلى معنى أن المراد بالابتداء  
 في الحديثين العرف وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر محتمل  
 الابتداء بهذا المعنى بأحد متعدد من التسمية والتحديد وغيرها  
 وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن  
 الاختصاص فلا حاجة إلى ما قاله العامل الجليل وإن المراد حمل الابتداء

كان هذا القول محتملاً  
 على ما مر من هذا المعنى  
 من أن في النفي  
 بغيره الابتداء

أنه يكون البدء  
 الحديث بمنزلة التقدير



الواقع في حديث الحماد على العرف انه هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة  
المحقق اذ المناسب ان يقول اما جعل الابتداء في احدهما على الحقيقي  
وفي الآخر على العرفي او الاضافي قوله او جعل احدهما على الحقيقي  
المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالنسبة الى  
ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي  
فلا يرد ما قبل ان يكون الابتداء بالنسبة حقيقيا غير مطابق للواقع  
اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي  
بالعصر المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقدير  
على البعض كما ان الاضاف للقرآن يكون في اعلا مرتبة البلاغة بالنسبة  
الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سورة البقرة بعض قوله ولا  
ان جعل البناء للاستعانة الى بعض ان المراد بالابتداء في هذا الحديث الابتداء  
الحقيقي والبناء في قوله بسم الله ومحمد الله ليس محسلة للابتداء بل هو بناء  
الاستعانة فيصير المعنى ان امر ذي بال لم يبدؤ ذلك الامر باستعانة  
النسبية والتوحيد بتوحيدهم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة  
في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء ايضا بالنسبة  
والتوحيد بامور اخرى لكن يتبين ان لا يكون معنى من التوحيدهم والبسملة جزء من  
المسند اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزءه اذ لا يكون جزء الشيء التوحيدهم

في الشروع في  
الاشروع في  
الاشروع في

وأيضا فيمنع اللفظ من العلم  
الجزئية ولزوم تركي  
الاستعانة بها في العلم  
مع الاستعانة بها في العلم  
لأنها لا تعرف الشرط

بعدم الجزئية فكما

ولكن أيا نعلم ذلك من أدي الجزئية فلهذا البيان ولزوم تركي  
الاستعانة باسم الله نعم يجعله الله لكن قال السيد الشريف قدس سره في جواب

السؤال في كون اسم الله ليس الاستعانة به في العلم بل في العلم بكونه  
الشيء الذي يترك وتدين الاستعانة به في العلم بل في العلم بكونه

العلم على الاستعانة

كأن فعل هو وأول من هذه الحقيقة من العمل على التفسير بل فيه  
نظر لأن الكلام في أن الابد واستعانة بأمر ينافي الابد مستغنيا

والفان كلافه ولم يقل  
لا فلو كان الابد  
ليست حقيقة في تيقن  
عليها وجود الفعل فيقدم  
باعتبارها فافهم هو

بالنسبة دون الابد واستعانة بالتحديد والعلم  
أما أن الابد الفيني باستعانة التسمية في علمه في أن اللفظ

أخرى العلم بكونه الاستعانة بها في العلم

بما وجد ان لم يكن بين الاستعانة  
في العلم بها في العلم بكونه  
الابد واستعانة بالتحديد  
يدفد في اللفظ

الاستعانة بها تبقى وتسمى في تمام الامر المشروع فيه

الاستعانة بالتحديد اذ ليس الاستعانة بها في العلم بكونه

العمل بذكرها وهو باق من اول المشروع فيه والآخر ولو كانت

الاستعانة في أن اللفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر شرعا فيه

متصلا بذكر البسلة مستعانا بها في العلم بكونه

وقت المشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير

الملازمة عما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض توهم ان

الاستعانة

الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية من حيث يقطع

الاستعانة بها عند تركها واجاب الخش المدق بان معق الابد

متعينا بالتسمية والتعبد الابد حال كون المبتدئ كان

وقوع فيه الاستعانة بها لعدم تخلي ثالث بين الابد وزجها

قوله او الملازمة اه اي يجوز ان يكون الباء في المذهب للملازمة

والابد يكون في كليهما احلى المعنى فيكون المعنى كل امر في بال

لم يبد اقتباسا باسم الله وحده يكون اجزم واقطع اي

لويده ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر

متلبسا حين الابد بها يكون اجزم واقطع **وكذا** ولا يخفى

ان الملازمة لا يمنع اعراضه فقدرة وهو ان يتم ان التلبس

بها حين الابد محال لان التلبس بها لا يتصور الابد كرها

وذكرها معا حال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس بها

لا يكون متلبسا بالتوحيد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية

وما حل النزاع ان الملازمة معناها الملاصقة والاتصال

وهو عام فيتم الملاصقة بالشئ على وجه الخيرية بان يكون

ذلك الشئ جزءا من الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر

الشيء جبره تلك قبل ذلك الامر بدون تخال زوال صور

الابتداء  
لا يخفى  
عدم  
منه  
الابتداء  
فان  
الامر  
لا يكون  
الامر  
لا يكون  
الامر  
لا يكون

بها



بالحمد بعينهم وأن استجدوا  
لقد أتوا بدين الآياتين  
هو اوى

فلا يكون للطلاب في هواي

زيد الاصغر امسكت زيدا فادخلوا البابا ليعلم ان انا امسكت زيدا  
ان يباشرة منك تجلوا فخرجوا امسكت زيدا بدون البابا فانه يطعن  
على الخلع من الضيق لوجهه من غير مباشرة انتهى فعلم ان البابا انما يست  
يستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في حشرت زيد وبمعنى المقاربة  
والمباشرة مما يخول كاف امسكت زيدا فاندفع البحث الاول  
واندفع ما اوردته بعض الفضلاء ان بابا الملايسة تسند في حدود

الفصل عن فاعل الفعل الذي هي حجج حزين  
حال تلبس بجوارحه من البين المكشوف ان ذلك بالي عن وقوع  
الابدية بالجوارحه على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئين  
صانف ما علمت في امسكت بزبدان الجوارحه عطف  
ان التلبس بالابدية مع ان المبتدئين والمتبري ما ليس بالابدية  
فان التلبس بالابدية بها فكننا ما لا بين بها واعلم ان ما ذكره  
الحق انها على تقدير ان يراد الملائكة الخفيفة اما اذا حمل  
على الملائكة المبركة بها فاعلم انهم فلا حاجة الى حمل احدتها  
فلا يخفى ثم اعلم ان وجه الملائكة انما يخرج فيها اذا كان المبتدئين  
فلا يخفى ثم اعلم ان وجه الملائكة انما يخرج فيها اذا كان المبتدئين

ما بين ان يكون احدهما جزءا منه ولا ينفك عنه فخر الذبح والاكل وصلا  
 قبل ان <sup>باسم الله</sup> التلبس على وجه الجزئية نفوت ما هو انتم من محل الباء  
 الملازمة اعنى التلبس باسم الله في تمام الضيف ففقه ان  
 المحشى لم يعلل جزئية التسمية بل <sup>الاجل</sup> لا يجمل جزوا الملازمة  
 نفوت الضيف المحشى عليه على ان استلزام الجزئية لانفوت  
 المذكور على نزول ليس التلبس بها التبرك والميقن بها ولا  
 مدخل في هذا الجزئية والخروج قال المحشى المدفوع معنى كون الابد  
 ملازمة بها ان الابد وضع حال كون التبرك بحيث كان اوقع  
 الملازمة بها وان كان قبل الابد والاتصال به انتهى ولا يخفى  
 ان قوله نعم وقوله الابد بالشئ لا يابى عن هذا التوجيه فانه لا يابى  
 ان الاتصال قسم من الملازمة ويمكن ان يوجه لعدم المحشى ويكون  
 المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابد ان التلبس  
 بها ان زمان الابد زمان التلبس بها لان ان الابد الذي هو  
 بعينه ان التلبس بالتعبد ملاحق لان الذي هو ان التلبس بالخوف  
 الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي هو الابد وهو الزمان  
 المركب من ذلك الانبياء هو بعينه زمان التلبس <sup>بهم</sup> وانما لا يخفى  
 لكن قوله نعم لا يابى عن هذا التوجيه ايضا العلم اليقيني كونه <sup>بهم</sup>

هذا هو الوجه في ان  
 التلبس بالابدية  
 هو الملازمة  
 لان الابد  
 هو الملازمة  
 لان الابد  
 هو الملازمة

لا يشك في ان  
 قوله نعم  
 لا يابى عن  
 هذا التوجيه



يعني ان الباء في قوله بجبال ذاهة الة لا يصال بمعنى التوحيد اليه  
والجار والجراد ظرف لغو سواء كان الجار ظرفية فالظرف به عبارة الحشى  
او لا لاصاق مأخوذة من وصلت الشئ اذا ربطته بآخره وهذا  
هو الظم لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حتى الملوحة  
لان معنى التوحيد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بمخولها  
اغنى توحده برأيه اي استقلاله بقرينه بمعنى التوحيد بجبال الذات  
المتفرقة بجبال الذات بمعنى عدم مزية الغيرية واستقلاله  
به من غير ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن  
اعتبارها لانه خلاف الاستعمال فانقلبه ولا يفصل بينهما  
الحال والاحدم دخول الغيرة في ثبوت الوحدة بلكل ذات بل مجرد  
الاستقلال وان امكن اعتبارها قولا او الذات المجلية  
على اناج حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات  
اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل  
عنه فعلى هذا فيه رد على قوله المعبرلة حيث قالوا ان  
ذات الواجب وذوات المماتات متساوية في تمام الماهية  
استمر فالر بعض الاضطرار لهذا الرد فاما لو كان المراد بالذات في قوله  
او الذات المجلية الماهية اما لو كان المراد بها افعال الصفة

سنة  
وضع المعنى الاستغناء فقط  
فلا يخرج الة  
لواحد حصول التوحيد  
على هذا التقدير

سنة  
بالذات

اعني الماهية المستخففة الكلية لما اجتمعت بها نداء اول لا معنى في صورة  
نعم بالموجود فيه اذ كل واحد منفرد بذاته المستخففة فليس ان يكون المراد  
الماهية الكلية ونعم الرد قوله وحتميل ان يكون الملازمة ان يكون الملازمة  
متمم على الفعل عند قول الباء حال قياضه به لا الاصل ان لم يكن فالجاء بالمراد  
ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد في معنى المتوحد جلال الذات المقف  
بالوحدة حال لونه متساويا جلال الذات وبذلك نال من ان  
معنى الصلة اذ يصل الفعل الى دخول الباء ومعنى الملازمة تلبس  
فاعلم به وانته على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر فترجم  
التقابل بين التوحيدين والرفع ما قال المحقق من انه يعني هنا بحث  
في شأن الباء لما جعلت للملازمة ينبغي ان تكون للملازمة  
سواء جعلت صلة للتوحد او لم يجعل فلا يحسن جعلها للملازمة سيما  
لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملازمة لان الباء لها معان  
مذكورة في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الاتصال ومعنى  
الطولية وظم ان معنى الملازمة من قبيل معنى الاتصال حتى لم يجعلوا  
ذلك معنى مغايرا للاتصال قوله في اي حين لو كان الباء  
للملازمة لابد لاختيار صيغة الثقيل من كلمة لانه كلام البليغ  
فصيغة الثقيل اعني التوحد اما بمعنى الصغير وانه بدون  
صع

وان كان محجباً بكيفية  
فان كان هو الذي

صنع كافي قولهم تجزى المطبق اي صار مجزأ بلا على وعدم حمل الفير  
حسب الظن وصفي الصيرورة ان كان هو الكون والاضاف  
فان اشكل في الاضافة ثم به وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد  
من تجزأ به عنه كالحال في الله ثم في اختيار صيغة المتوحد  
على الواحد اشارة الى ان الاضافة بالوحدة من ذاتة ليس للفعل  
فيه بخلاف الواحد واما المتكلف اي ما ان يكون صيغة المتفعل  
على تقدير الملازمة للمتكلف كما في قولهم توقع فلان اي اخطاه  
على كلفة ومشتقة لا على طبع وهذا <sup>حال</sup> في ذاته ثم فوجب ان  
يجل على لازمه اعني الحال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة  
يكون عارجه الحال في اختيار المتوحد ج على الواحد اشارة  
الى الاضافة بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعوبه  
نقل عنه الغير الاول من فروع التكلف ولذا لم يعبأ او باب اللفظ  
وانا قائل به لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف  
استهز فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليس معنى الفعل حقيقة عند  
ارباب اللفظ فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل وجه الفرعية ان  
الفعل الذي يكون عارجه الكلفة والمشتقة بالوحدة صيرورة الفعل  
من حال الى حال فانه متعل صيغة التكلف في الصيرورة متعلقاً

مشتقاً  
من الفعل الصيرورة  
في باب التكلف



اما،

المفضّل أبو جرح  
المتنزه عن الكمال  
جلالته عن الكمال  
الذي من الله تعالى  
على من لا يكون  
ملائة

في ذكره في الجبل عبا عن الصفات الالهية

ما

واما السكف والاحتكاك من صيغة النفل في سنانة ثم على الخفيفة  
 الاغوية سواء كانت صيرة او تكلفا وجب التجوز عنها بان تحمل  
 على التكال في المتأخر ويحذف فان صيغة النفل فيه التكال بدو  
 الصيرة ومنه والسكف اما الحالة الصيرة ومنه مع الصنع والتكلف  
 قطع واما الصيرة ومنه بدون الصنع فلا بد ان اريد به الحقيق  
 ان يكون بطريق الاستعمال كالنجي والتوكيد من ايضا فلم واما ان اريد  
 مطلق اللون فلا بد الصيرة ومنه لا يستعمل في اللغة الا على المحو  
 فلا يجوز الخلاف صيغة النفل معن الصيرة ومنه والتكلف على التكال  
 وان كان صيغة النفل في سنانة ثم محو على التكال فمن التوحده  
 جلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الانصاف بالوحدة  
 الذاتية التامة غايه التكال انصافا كاملا غايه التكال وعدم  
 شركة الغيرة جلال ذاتها <sup>انفردته</sup> فالتكليف او الانصاف بالوحدة التامة  
 مع ملاية جلال ذاتها <sup>وتلهم</sup> فالتكليف ان يكون للملاية فلو لا تخفى انه تكلف  
 محض بوجه اما لا فلا بد لوجه <sup>وتلهم</sup> فالتكليف ان يكون الباء صلة التوحده  
 لانه على ما التقديرين يحتاج الى حمل الباء صيغة التوحده على التكال  
 واما ما زاد من قولهم يا بني عنه الباء لا تخفى على ذكر الفطنة ان الملاية  
 ان تقو صيغة النفل بدون التوزيع واما لا فلا بد ان قوله بدون

في قوله يا بني عنه الباء لا تخفى على ذكر الفطنة ان الملاية  
 ان تقو صيغة النفل بدون التوزيع واما لا فلا بد ان قوله بدون

بدون صنع مع تقوية بقوله لقولهم يخرج الطين الى الفلوسه منه التكون والنوله  
 يصير مستدركا اذ يكفي ان يقولوا صيغة النفع في التصدير وما  
 لا يتكف بل يحمل على هذا التصدير لاننا ان صيغة النفع في التصدير  
 متضمنة في التصدير بدون صنع وفي التكلف بل هو متضمن في التصدير  
 مع الصنع بل المعان اخر ايضا فقيده بقوله بدون صنع بل في الجملة  
 دليل على انه اراد ان صيغة التوحد تكون في شأنه نعم على التصدير  
 بدون صنع كما لا يخفى على من لم يطلع على استنباط الكلام واما ايضا  
 فلانه لا تناسب بين التصدير وبين الحكم حتى يحمل في شأنه نعم عليه  
 واما خاصا فلانه اذا كان قوله الانصاف بالوحد الزائفة شائعة  
 الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله ففرض  
 التوحد جليل الزات عدم شركه الغير جليل الزات او الزات  
 الجلية مستدركا على ان حمل قوله الانصاف بالوحد الزائفة  
 على ذلك التصدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال حملها تحوزا  
 على ان يكون المطلق فهو ان جاز ايضا لكن حملها على الحكم  
 وفيه ان حملها تحوزا على المطلق ليس باعتبار التجوز بل  
 بتجريد عن بعض المعاني فتكون حقيقة قاصرة وليست شقوى  
 ما وجه اولوية الحمل على الحكم مع ان مؤداهما واحد اذا العرفان قد  
 الحمل

في هذا الكلام  
 على ان لا



الحمل على ان يكون المطلق المتصف بالوحدة الذي ليس له غير مثل فيه بل منشأها  
 زائدة وعلى تقدير ان كان المتصف بالوحدة الحاصلة وهي التي يكون  
 في الذات والصفات ولا يكون للغير من دخل في الانصاف بها بل الحمل  
 على الاول اولى لانه على الحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه  
 مجاز في المازوم واردة اللازم تامل قول الاول كون الضمير  
 اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لا منه غير حججه اما ان يكون  
 في الله ثم او الى النبي عم وعلى هذا التفسيرين اما ان يكون في الله  
 الساطع الى الحج بمعنى من او إضافة الصفة الى موصوفها فعلى  
 تقدير كون الضمير لله فيفيد ان آية نبينا اعظم من الانبياء  
 الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله  
 اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما يقال  
 باعتبار الغلبة على الختم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء  
 على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقر في الأصول  
 فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا  
 بساطع من جميع الحج او بجميع الحج الساطعة لكن عبارة نحني  
 لاننا نأخذ في تقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله ثم وضافة  
 الساطع الى الحج بمعنى من من حيث قال فيفيد ان آية نبينا

او ما باعتبار افادة البيان  
 فيقال بينه وفيه شارح  
 وجه حمل الخ الى الحج على  
 التام به مع كونها اعم از الخ  
 بالآية المحفوظ لا الخلاصة  
 حتى تكون اعم خالد  
 خلد

ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الغير محمداً م ينبغي ان يحل  
اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليعيد التدرج  
بان نبينا م هو يد حجج جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بعض  
فانه يخاف عن هذا التدرج ان يفسد المعنى المؤيد بساطع م وجميع الحجج  
التي اظهرت على يد بل لا ادري فيه ازساير الانبياء هو ان يحجة  
ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فينضم تساويهم معه  
او فضلهم عليه <sup>والصواب الثاني</sup> ولذا فرغ المحقق على تقدير كون الغير محمداً م قوله  
فساطع حججه فنسب اختلاف ثياب وما ذكرنا اندفع ما قيل انه  
على تقدير ان يكون الغير لله افادته آية نبينا اعظم من آيات ساير  
الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان ساير الانبياء لم يؤيدوا  
بامثال هذه البراهين في السطوع والظلمة انها غير متعرة لانه  
اذا كان الجمع المتضاف لا يستغراق كل هو كثر في اشعار العبارة  
اشعار بان ساير الانبياء لم يؤيدوا بامثال بها ظم لان التبادر من  
الساطع من بين جميع الحجج يكون سطوعه بالنسبة الى كل ما يقارن  
هذا الشجر من ثمر من بين <sup>الحجج</sup> الايجازي بالنسبة الى كل ما نفع انها لا تدل  
عليه لطريق القطع لكن المقام خطابي كقوله في الطول <sup>والله اعلم</sup>  
المصدق في توجيه قوله ليعيد ان آية نبينا اعظم من آيات ساير

لا نبينا بنا وعلى ان المراد بافراد الحج التي جمعت هي بالقياس اليها جميع كل  
 واحد من الانبياء بان يكون جميع حج هذا النبي فردا وجميع حج  
 نبي آخر فردا فكانه قال بساطع جميع حج الله نعم التي اكرم بها  
 الانبياء وليس المراد كل واحد واحد من حج الله مطلقا ولا  
 كل واحد واحد من حج الانبياء كذلك والا صار المعنى الموبد  
 بساطع جميع حج الله نعم وان كان بعضها حجة نفسه وجميع لا  
 سطوع جميع حجها بل سطوع بعضها والنعم هو الاول على ان نقل  
 عنه في الحاشية على قوله فساطع حج من قبل اختلاف ثواب من لم  
 فالمعنى الحج الساطعة في ذلك على سطوع حجهم اقول لا يخفى انه لاحقة  
 الى تكلف اعتبار جميع حج بني حجة واحدة وجعلها فردا من الحج  
 التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حج  
 الله التي جاءت بها الانبياء اما عدم افادته في سطوع جميع  
 حج بنيها فلا يضر لان المقسم التمتع ونحوها رتبة مرتبة على سائر  
 الانبياء وهو حاصل لان حجة ساطعة على جميع الحج وان كان بعضها  
 بعض تلك الحج حجة لنفسه بخلاف حج سائر الانبياء اليه على ذلك  
 قوله ليفيد ان آية الحج بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله  
 فساطع حجها انما هو على تقدير ان يكون الضمير محذوم فانه في لو لم يجعل



من قبل اضافة الصفة الى الموضوع لا يفيد المدح والظهار منه على  
 سائر الانبياء وعلى اقرنا خاضع لما قاله اما على تقدير نوم اما  
 او على تقديرها الفوق من نوم اما و تقديرها ان معنى النوم حلم  
 العقل بواسطة الوهم انها ما يكون في النظم بواسطة اعتبار في  
 امثال هذا المقام فيكون حكما اذا كان معنى التقدير انها مفردة فيه  
 وتجعل في الاحكام ما لا يكون في حكم مطابق للواقع وبالجملة  
 كذا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره وتبعه من جاحد  
 بعد لكن الشيخ الرضوي خرج بان تقديرها مشروط بكون ما قبله  
 الفاء امر او نهيا وما قبلها منصوب بالقول نعم وتلك فليكن الامر

في الكلام

ان يقال ان الفاء لاجراء الطرف تجري الشرط فاذكر الشيخ  
 الرضوي في قوله نعم فاذ لم يندو اية نسيقوا لو كان بمعنى  
 تعويض الواو متعلق بالتقدير فلا يجوز الجمع بينهما وبين اما  
 لانها في اولي اللب اما من الاقتصار او فصل الخطاب  
 كما هو المشهور وطلب ما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما  
 على تقدير النوم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على  
 ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالجملة يستلزم  
 الحمد والصلوة يدل على تعظيم واما لعطف الفضة على الفضة

ص والواو فتضرب الربط والجمع  
 القطع والربط لا يجمع الواو  
 واما خالف

في انضباط  
 في انضباط

بالانضباط  
 وهو لا قطع الانتقال  
 ما افتتح به الكلام الى ما قبله  
 كقول ابن تمام لو راى الله

في الشبهة خله جاورته الا بذكر  
 في الخاتمة كل يوم تبت  
 السبالي

والاشباح  
 الرضوي قدس سره

والجامع ان السابغ مريد لتأليف وهذا بيان لسببه والظرف  
معقول اقرب المفهوم من السياق كما وقع في عبارة المفتاح حيث  
قال واما بعد فان خلاصة الاصولين ذكر بعض الحقائق انه اذا  
قصد بامتناع الاجمال بعد التعديل كون غير له ان تعديله بالجملة  
فيجوز الجمع فيها ومن الواو فاندتها كالتعديله في الكلام وواقع  
في المفتاح من هذا التعديل يؤيد قوله خلاصة واما اذا كان من  
الانصباب او فصل الخطاب كما فيا نحن فيه فلا يجوز  
القواعل جمع قاعدة وهي الاساس اي يعني ان القاعدة ههنا المعنى  
الافور لا الاصطلاحى اعنى القضية الكلية المنطقية على احكام  
الجزيات <sup>اسماء</sup> لان العقائد الحاصلة ان العقائد سواء كان  
المقل كما فيا في انبائها والتوقف انبائها على الشرع كسنة  
وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كسنة  
الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع <sup>يجب</sup>  
ان يؤيد جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة لمعينة بها ويعتد  
عليها والاكالات كمال الحكمة الالهية العقلية الصرفة التي لا <sup>يصلح</sup>  
لا اعتداد اذ كثير اما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي تحجب تارة  
الله عن غيرها واهلها وازا كانت من حيث الاعند وموتورة على

هذا اعتراض على الجمال وينبغي جعل  
الواو للاستيفان فمفيدة  
توكيد معنى اما حاد  
المنشور

على الكتاب والسنة بآراء الكتاب والسنة أساساً لها والحوال ان يثبت  
 الكتاب والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب وجوداً وقادراً  
 ومبدأً وعالمًا ونحو ذلك الرسل ومصدقها لها اذ لو لم يثبت كل هذا لم يثبت  
 الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام أساساً للكتاب والسنة  
 اللذين هما أساسان للعقائد الإسلامية نقل عنه قال قلت  
 اولاً ان العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً فيها يقتضي  
 كون الشيء أساساً لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل  
 الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس للعقائد لان أساس المسائل  
 أساس الكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام  
 فاساسها اساسها فالكلام أساس للعقائد فالقرينة الثانية  
 تشمل الكتاب مثل الاولى قلت اولاً الخبر المذكور عنوه وان سلم فالعقائد  
 يجب اعتدادها بتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد يجب  
 ذاتها وثانياً ان المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالقرائن  
 وان سلم فاساس الفقه ما يتوقف هو عليه البعض صائبه وان  
 سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس  
 العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساساً لاساسها من حيث  
 هو اساس فليتناحل انتهى فما ذكره اولاً لابطال الترجيح المذكور كما هو  
 اساس الكلام

لان اساس الكلام  
 اساس

٩  
 لان اساس الكلام  
 اساس  
 لان اساس الكلام  
 اساس

كلامه المذكور في كتاب  
 في صفة انانية مثل ذلك

والاساس ان يكون عليه الكلام  
 اساساً فليتناحل انتهى فما ذكره اولاً لابطال الترجيح المذكور كما هو



اساس الاساس بان يستلزم اساسه الشئ نفسه لان جميع العقائد على ما  
ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان  
ياد بالمسائل التي جعلتها اساسا لما في المسائل الاعتقادية لجميع مسائل الكلام  
فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميع مسائل الكلام  
ذلك البعض فيلزم اساسية الشئ لنفسه ولا يخفى ان قولهم  
العقائد من الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال الحق في ان  
الي انه لما يلزم اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه  
وذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسها فالكتاب  
اساس اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه  
ومادته ثانياً منج نافية الغرضية الثانية للترقية وحاصله ان الكلام ككل  
العقائد لانه اساس للكتاب الازلي هو اساس العقائد واساس الاساس  
اساس الكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها  
اساسها فالكتاب اساس العقائد والغرضية الثانية في انما لها الكتاب  
والسنة كالاولى فلا تفيد الترتيب في المذهب واجاب اول اعرف  
الاعتراض الاول بان الحقيقة المحرسة من قوله اذا لا يتوقف  
الانساب الاعلى المسائل الاعتقادية ممنوع اذا ما يتوقف الكتاب على ما  
على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمراد الترتيب

ان اساس العقائد وهو الكتاب  
كما تقرر في اصله في الترتيب

مباركة المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن  
 لما كان في منع المحرر لثبوت كسائر اذ ثبوت الكتاب السنة  
 انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته وطاعته على ما  
 سيجي واما على ما يراه فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اسما  
 باعتبار مباديها دون نفسها حكم وكذا جعله اسما للاسماء باعتبار  
 مباحث النظر يلزم ان يكون المانظ واصول الفقه اسما لاسماء العقائد  
 لما كان مباحث النظر منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر  
 نظر اقل ولو سلم انه اي ولو سلم المحرر فنقول الفرق بالاعتبار بغير  
 لان العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا تتحالة  
 فيه قال الفضل الحاشي توجية المحرر لان ان الكتاب لا يتوقف على  
 المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بايجاز بسبب  
 بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى او لم توجية المنع بهذا الطريق  
 بغير المرجح لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا  
 تكون اسما للعقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه  
 خارج عن طرف البشر واما كونه من الله ثم موقوف على ثبوت انه موجود  
 قادر يريد شكلم وسجى تفصيل هذا واجب ثانيا في الاعتقاد  
 الثماني يمنع العقيدة الاولى اعني ذكر الكلام اسما للعقائد  
 بسند

في منع الكتاب من حيث  
 هو في ذاته لا من حيث  
 هو في نفسه لا من حيث  
 هو في غيره لا من حيث  
 هو في كل واحد من هذه

١٧٧  
سبب المتبادر من الاساس ما يكون اسما بالذات والعلوم ليس  
العقائد بالذات بل بالواسطة بحيث المقدسة الثانية اعني والكتاب  
اساس الكلام بسند ان اساس الفن ما توقف عليه كذا لبعض  
مسائله والالزم ان يكون المنظم اسس الكلام بل علوم العربية  
لما وقف بعضهم ما عليه بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض  
مسائله على بعض آخر منه، ولكن سلم كلام المقدس فان اسس  
الكتاب هو نفس العقائد والكتاب اساس العقائد من حيث  
الاعتداد فلا يكون الكتاب اساسا لاسس العقائد من حيث هو  
اساس وفيه ان معنى الاساسية هو التوقف في اي جهة كانت فاعتبرا  
فقد الحثية ليس بواجب في كونه اسس الاساس ولعله اراده  
بقوله فليست اصل ~~تظهر~~ ففي هذه القرينة في المدح تفرع  
على ما سبق اعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة  
ففي هذه القرينة في مدح الكلام ليس في قوله معنى علم الشرايع  
والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونها  
ادبيا مبني للاحكام الشرعية العلمية بل كونها مبني او لا  
وبالذات لا ينبغي لها منها وكون الكلام مبني لها باعتبار توقفها  
عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة



اذ لا يصدق عليها اسس اسس عقايد الاسلام فاما القاضل المذنب  
 وفيه ان قوله هو علم التوحيد والصفات غير متناوله لكاتب  
 والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتيب  
 بالوجه المذكور في القرنية الثانية انه من لا يخفى ان هذا الاعتراض انما يرد  
 لو كان تقدم الاخبار على الدلف فليكون الغرض بالنسبة الى طرف  
 القرنين انما هو ان الدلف مقدم على الاخبار فيكون الغرض  
 بالنسبة الى مجموع القرنين ولا شك انه فرض حقيقي وليس  
 غير الكلام متصفا بمجموع مافي القرنين قوله ولكن ان بقية  
 بعض المرات بالقواعد الدالة المفضلية وهي الدالة العقلية  
 والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل  
 والكلام اسس تلك الدالة بناء على ان اسسها تلك

نسخة  
 بعد تسليم ذلك فليعتبر

العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث  
 النظرية منه على ما اختارها المتأخرين فيكون اسس اسس  
 المعايير فالبيض الفضل وانما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث  
 جعلوا مباحث النظرية واصلها الكلام القديم مع ان المخبر  
 فيه وان لم يلزم ان يكون المنظم اسس عقايد الاسلام وايضا المبين في  
 المباحث في مباحث النظرية انما هو عرض المبادئ لا ينسبها  
 التفصيلية فاعلى

على ما مضى



في هذا ما ظهر الى التوجيهين معا يعني ان الشئ انما اورده الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان انهم اساءوا الكلام

فيل هذا ما ظهر الى التوجيهين معا يعني ان الشئ انما اورده الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان انهم اساءوا الكلام  
انما ناطق الى التوجيه الاخير ودفع اعتراضه بنشأ ومنه وجوانه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباً له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقال الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم بذلك على انه لم ير المعنى اللقبى فيه فنفى المحذور بقوله فنسبة الوسم الى المعنى انما تنسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علماً له الشئ اورد به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضوعة له عزلة عن عطف البيان كما يقال جاني ابو حفص عن الموسوم بعلم التوحيد من فوائد اشارته الى ان فوائده كثيرة كما ذكره في شرح انما يطالع لها دين يقال وانه اي ذكره واطاعه ومن حيث انها علمي يقال املتت الكتاب واملستهم اي كتبتهم وفي اضافته الخيم الى الملة والديار اشعار بانهم مقتديا اهل العلم والعمل لان الكتاب اشعار بالعلم والعمل شأن الاتقياء وفي اخبار الدين عن الملة انما الى من رضى العلم على العمل والاملاى بعين الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدم وهو ان لفظ كيف يقال الشرعية من حيث انها علمي ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من التضمن

قال له

الناقص قوله سميت <sup>بمعنى ان</sup> دار السلام مركبا اضافي سميت الجنة بها ما  
لاي اهلها <sup>بمعنى ان</sup> المليون الافات اولانهم خاطبون بالسلام وعلى من ذنب  
التقديري يكون لفظ السلام صدورا وان السلام من اسماء  
الله ثم اصبحت الجنة <sup>الجنة</sup> تنسب لغيرها كما يقال بيت الله للمسجد  
الحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة <sup>بمعنى</sup> دار ومعنى هذا الاسم  
هو ان من اسم السلام <sup>بمعنى</sup> الجنة في اللغة العربية السلام في المعاد او معناه  
وهو <sup>بمعنى</sup> دار السلام على جميع المقابض <sup>بمعنى</sup> دار السلام في المعاد  
السلام من اسماء الله ثم فوجه تخصيصها بالدار التي <sup>بمعنى</sup> دار السلام  
اسم آخر فلم لان معنى الاسم هو المعطى للسلام والجنة والجنة  
تفي كل منها معنى السلام ولم تكن عن التعارض لان المعترض عن الشيء  
يطوي كشيء عنه فذكر الاسم الرز هو طي الشيء واداء المقدم هو الارض  
فيجوز ان يكون استعارة تخيلية من شجرة بان شجرة في الفلح باله  
كشيء ثابت الكثرة تخيلا ورسمه بالطنى الخال واحد قوله ولما تقدم  
من النبوة نقل عنه هذا جزاء عن سؤال وهو ان الاعراب المتابع  
يكون واحدا لم تقدم الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تقدم اه  
ان الحديث او معناه تعدد معنى فحان ذكر كلام من المتبعين  
على حدة وعقبه بما قلناه قوله بان الجملة الثمانية اشياء بمعنى



ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح  
 وضع لانشاء الجملة الاولى اعني وهو حبي جملة اخبارية  
 فلا يجوز عطف احدها على الاخر سبالا او لئلا يفسد  
 وكذا لا يجوز عطفه على حبي اما على تقدير عدم المناوئة فلا نه  
 يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير  
 تاويله فيجب قلانه وان حصل المناسبة بينها بان كل منهما  
 جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا  
 التقدير ايضا قوله ويرى عليه ان يعنى ان الجملة الاولى وان كانت  
 خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمفعول منها انشاء الكفاية لا  
 الاخبار بانه نعم في نفس الامر وهو ظم قال بعض الافاضل من قبل  
 الكلام في العطف على قوله والله الهادس وان جعل ذلك لانشاء  
 المدح ينقل الكلام الى العطف على قوله فحاشا لك وجعل انشاء الشرح  
 بعد جمل انول جملة والله الهادس ليس يعطى على جملة فحاشا لك <sup>في</sup> يخرج  
 حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله  
 ان الثمانين وبلغتها فكان قال اللهم اهدني الى سبيلك <sup>وهدني</sup> اتراد  
 واعطني العصمة والسداد عدك الى الجملة الاسمية دلالة على التزم  
 والنبات كما في الحمد لله قوله وايضا يجوز عطف الفعلة على الفعلة بمعنى  
 عطف

عطف العنصر على الفقرة على ما بينه السيد كرس في انفا على صاحب  
الكتاب الذي لم يجل مسوقه لعرض على صاحب الفقرة آخر الحكمة  
بين الفرضين فكلما كانت استند فان العطف احسن من غير نظر  
لكن الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا الشرط في عطف العنصر على الفقرة  
ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملة متقدمة وهما  
ليس كذلك وكل انشائي اراد بدطف العنصر على الفقرة عطف حاصل  
مفعول احاد الجملتين على حاصل مفعول الاخر من غير نظر الى العطف  
وهذا العطف مما جوزه الشيخ في شرح التلخيص في بحث الفصول والقرول  
ووصفه بالثقة والحسن وابتدع بمائل اوردته صاحب الكتاب  
وهو زيد يعاقب بالقيده والارهاق <sup>وشرحه</sup> الكتاب بالعمق والاطلاق  
وان رده السيد هذا لكن بقى هنا بحث وهو ان الشيخ رده العطف  
في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو محسبي فيه انشاء والابتداع  
لعطف الفقرة على الفقرة لشيء من المعنى على ما انص عليه الشيخ  
في بحث الفصل الاول من فلا يتم جواب المحسبي من قبله نعم لو كان قصد  
رد هذا التلخيص خطأ لم يكن كذلك لكونه قد رده اذ في موضع في شرح  
سراধান في باب التلخيص <sup>عنه</sup> ٧  
مع توجهه في القرآن نحو ما يراه من غير المهاد <sup>ورد</sup> بعض الفضلاء  
رسيد الحقيقة رده الشيخ هذا التلخيص في حاشيته عاشر التلخيص بانه

يجوز عطف نعم الوكيل على مجموعها وهو محسب بان تقدير المستند في المعطوف اما  
 مقدما لئلا يناسب المعطوف عليه ايه نعم الوكيل فيكون المحض مقدم على نحو زيد  
 نعم الرجل عام اصاح به صاحب المغناج وغيره من ان المحض مقدم عليه  
 واما مؤخر نعم الوكيل هو يكون المحض المؤخر مستندا على ما ذهب من جعله  
 مستندا واما لم يتوصل اليه مستند في هذا الاحتمال لانه لا يتم على ما ذهب من  
 يجعل المحض خبر مستندا ومخدوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف  
 في انه اذا كان مقدما فهو متعلق للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير  
 المستند ولو لم يزل نعم الوكيل مفعولا في حقه ذلك لكونه الجملة ايضا انشائية  
 اذ الجملة الاسمية التي خبرها النشائية كانت التي خبرها فعلية  
 بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد ونعم الرجل ان يكون  
 كل منهما نسبة غير محتملة للمصدر والكتاب وبعد التناول بالكون المعطوف  
 عليه نعم الوكيل بل محتملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراضك انما هو في  
 عطف نعم الوكيل على انه بعد التناول يقولون انشائية مع العلم ان المصنف  
 انما قال نعم الوكيل لا يصير للجملة بالجملة وهو انما هو مفعول في حقه نعم الوكيل في نعم  
 قال ايضا يجوز ان تعين ثم قال بعض الفضلاء في رد الشتم انه يجوز عطف  
 نعم الوكيل على محسب باعتبار نفسه معني بحسب النزهة وان كان اخبارا لكن لم عمل  
 من الاعراب لو وقع خبر الهمزة ويجوز عطف الانشائية على خبر الهمزة لم عمل من

ويعرفهم كركر

ع  
 المقصود  
 المعنى  
 انما  
 انما  
 انما  
 انما

انما  
 انما  
 انما

الاغراب فان قلت الموجب لرفع العطف كمال الانطباع وهو باق في صورته  
 يكون للاخبار محل من الاغراب فما الوجه في جواز قلت الوجه ان المحل الذي له محل  
 من الاغراب وانما يرفع المفردات لان نسبتها ليست مقصورة بالذات  
 فلا انفات الى خلافها بالانتمائية والاختصاصية بل المحل في حكم المفردات  
 التي وقعت موضعها بنحو عطف تلك المحل <sup>اختلافها</sup> <sup>بالمعنى</sup> كالمفردات ومن  
 هذا يتبين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاغراب على المفرد والعكس  
 فيجوز عطف الجملة التي لها محل من الاغراب جملة نعم الوكيل على حسي  
 بلا تاويله بحسبى لانها جملة لها محل من الاغراب صرح به السيد في حاشيته  
 المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضائي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقدم  
 اي رجل جيد فيحتمل الاستحالة عطفه <sup>على حسي</sup> <sup>فول</sup> <sup>وذلك عليه</sup> <sup>قطعا</sup> <sup>اي</sup> <sup>يدل</sup> على  
 ان عطف الانشاء على الاخبار الزلز محل من الاغراب جائز فلو لم قالوا  
 حسبي الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبي الله وهو  
 اخبار له محل من الاغراب لانه مقول قالوا <sup>لأن هذه الواو من الحكاية</sup>  
 دفع لتوهم انه لم يجوز ان يكون محجوج الجائزين مقول قالوا <sup>مقول</sup> <sup>مقبول</sup> <sup>الواو</sup>  
 بينها بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبي الله ونعم الوكيل <sup>لا يكون</sup>  
 عطف الانشاء على الاخبار فيه محل من الاغراب ووجه الدفع ان الواو من  
 الحكاية ارجح كلام الحاشي ان قالوا حسبي الله وقالوا نعم الوكيل ويجوز





تامر بل بعبه والمثهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرًا وعلى هذا يكون  
 من قبل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو  
 نعم الوكيل بل بعبه لان المبتدأ مذكور في الموقوف عليه مقدما على  
 الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر  
 لان التامر بل المذكور انما يكون بعبه اذ لم يكن قرب المرجع داعيا الى  
 تقدير مبتدأ على ان تقديره في الموقوف عليه قرينة على تقديره في  
 الموقوف مقدما وهو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التأخير لا يكون صل  
 عطف الانشاء على الاخبار على احراز المذهبين وهو ان يكون  
 المخصوص بالمدح مبتدأ وهذا تقدير كاف لتنفق طعنه ولا التمهيد  
 ويجوز عطف المبتدأ على خبره ان يكون الواو من المحكية ويكون  
 نعم الوكيل موقوفًا على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ  
 فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب التي هي  
 موقوف على خبر على المفرد والسبب في ذلك ان يجوز عطف الجملة على المفرد  
 اذ كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية شرح التلخيص  
 لامن عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو  
 من المحكية لا يدل على الجواز المذكور قطعًا لجواز ان يكون فالوا  
 مقدما في الموقوف بقرينة ذكره في الموقوف عليه فيكون

الحكم

حسبنا الله

قوله ويجوز عطف على الخبر  
 المقدم صل







اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف العلم  
 بدارك الوقوع فقط وان يعرف بدارك الوقوع والادخار معا  
 فاذكره المحشى المدقق من ان كون الحكم بمعنى اذراك وقوع النسبة  
 او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقيدية التي  
 يرد عليها الايجاب والسلب والنسبة التامة الخيرية  
 لان الحكم على تقدير كونها تامة هو اذراك وقوعها فقط ايجابا  
 او سلبا بل اذراك نفسها على وجه الاتقان لذلك ليس  
 بشئ كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لها نسبة سوى  
 الوقوع والادخار وهي النسبة التامة الخيرية فاما النسبة  
 التقيدية المغايرة لها فاما اثباتها لها والالزام ازيدا جزاء  
 القضية ونصورت التصديق على اربعة وقد يطلق على خطاب  
 الله المتعلق بافعال المكلفين بالافضاض والخير وهذا اصطلاح  
 الأصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توصيف الكلام  
 غير الغير واضافته الى الله لم يخرج خطاب من سواء والمراد  
 ههنا اما الكلام النفسي لان المعنى ليس بحكم بل هو  
 وال عليه صرح به السيد <sup>الشيخ</sup> في <sup>البيان</sup> هو انهم القصد هو ما في  
 الخطاب بما يقع به الخطاب اي من شأنه الخطاب فيكون خطابا  
 في الاول

س  
 ليس

الظن  
 على ثلثة

في الازال فلا ذهب اليه الا في الاشر من تقدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات  
 البطلان وتنوع في ذلك اعم وحيثما وجدنا في (الاسلام) الذي يقتضيه فهم ان  
 هو تسمية للشيء بغير خطا في ازالة ما ذهب اليه السابغ الفطمان من الحكم والخطاب  
 حاد فان بنا على حدث تعلقت الكلام وعدم تنوعه في الازال وهذا معنى ما  
 قال ان الحكم والخطاب حادان بل جميع اقسام الكلام مع تادم واستا  
 ما هو خطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه وجوب الصلوة  
 وج يكون المراد بالحكم ما حكم به بمعنى تعلقه بافعال المخالفين لعلته بغير من  
 افعالهم لا يجمع افعالهم على ما هو مضافه اجمع من الاستغفار والالتجاء  
 حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواصها والاضا  
 انفعال اذ كان المراد بالخطاب الكلام النفسى والاشكال انه صفة واحدة  
 يتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا يفتقر الكلام وان  
 كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متفرد بحسب تعدد  
 المتعلقات فلا يكون خطابا واحدا متعلقا بجميع خرج بقوله المتعلق بافعال  
 المخالفين الخطابات المتعلقات باحوال ذاته وصفاته وهو تنزيهاة ومعنى  
 الانقضاء والطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك به الاعيان او بدونه وهو الغدب  
 او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه  
 وهو الكراهة ومعنى التمييز عدم طلب الفعل والترك وهو الا بالاحتمال

ايضا والنطق بفعل واحد يقع للمصدق

كقول الله واعدتم له

ان بعد اخرج خطبه المعلق بفعال المعلقين لكن لا انقضا وانقضية القص  
 المبينة لافعالهم والاحبار المتعلقة باعمالهم لقولهم نعم وانما خلقكم وما  
 تعملون فان ما اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بفعال المعلقين انقضا  
 والتجسير كما قال الشيخ الاسعدي يلزم طلب الفعل والترك من المعلوم  
 وهو سفسف قلت السفسف اما هو طلب الفعل من المعلوم حال عدمه  
 واما طلبية منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر بطلب  
 العلم حين الوجود وسيجي ما يتعلق بهذا البحث قوله لا وجوب والاب  
 وخرجهما من التذنب والتحريم والكرامة ان كان المراد الخطاب ما هو طلب  
 لمطابقة المثال فلم وان كان المراد ما يقع به التجايب فالعلم هو الاعجاب  
 مستلذا للوجوب الذي هو اثر الاعجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه  
 فوجب فالتمثيل مع مبنى اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض  
 المحققين من ان الاعجاب والوجوب واحد الذات يختلفان بالاعتبار  
 فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون اعجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم  
 وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين  
 الاعتبارين على ما ذكره الشافعي في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد  
 يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصويين لان المتبادر  
 من الاعمال عند الاطلاق افعال الجوارح المتقابلة لا اعتقادا فلو  
 كان

والاعجاب هو الاعجاب بالاعمال  
 والوجوب هو الوجوب بالاعمال  
 وقول المحققين  
 انما في الية

كان المراد منها اصطلاح الاصطوب لم يكن علم الكلام على الاحكام الشرعية  
 لعدم تعلقه بمتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعمدنا <sup>الفعل</sup>  
 بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام  
 في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد او لصير معفو  
 قواعد العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام والثانية  
 علم التوحيدان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاعتقاد  
 والتحجير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل وليس يختص باسم  
 علم الشرايع والعلم بالخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد <sup>المتعلق</sup>  
 يختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى  
 التفصيل والاشك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في  
 القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات لم تكن هوانم السابق  
 الى العلم لانها بعض من معلوماته والالم يطابق قوله علمها لا يستفاد  
 الا من جهة الشرع ولا يلبيق العلم عند ذكر الاحكام الى غير ما حقه  
 ذلك الاسم بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى  
 على من كان له ادراك ان التعلق في القرينة الاولى من قبل تعلق العلم بالمعلوم  
 فكذلك القرينة الثانية فاذفع عنها انه يجوز ان يكون التعلق في الثانية  
 كونها بعض من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات

بيان الحجة فيما نقل عنه  
 كون معلومات العلم تلك  
 الاحكام هي وهو وفق بالمق  
 وهو اشكال في انحصار  
 العلم في الوجوب واخواته  
 فالاولى التحجير بما وافق  
 المعلومات التي هي العلم  
 البعيد العلوم المقررة في الجمع  
 بل في ظهور المراد عمل المعنى  
 على ما وضعه الخلد  
 قدس سره

والا يسبق العلم عند ذكر الاحكام  
 الا لما فانه لا يلزم  
 معناه ان تلك الاحكام  
 لما لم يكن متفاد في نفسه  
 في تلك الاحكام  
 وهو وضعي  
 خلد  
 خلد  
 خلد



تلك الخطابات بعض منها سبى علم التوحيد فلا يلزم حملها على العلم  
 في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الفائدة  
 وهي مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبه ومعرفته الله واجبه فالقبول  
 بما يتعلق به في غاية السخاثة قولهم واستدراكه في الشرعية لا يلزم

منه انه يجب معرفة الله واجبه

الخطاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعا اللهم الا ان يختلف  
 في دفع الاستدراك فيجوز على الخبر بل في الاول اي لفظ الاحكام غير  
 الاضافة الى العلم و يقال الخطابات الشرعية هي الصلوات الخمسة  
 اي لفظ الشرعية ما كبر لانه لا يخرج با علم ضمنا او جعل التعريف تعريف  
 للعلم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق قوله  
 فالمراد بغير اذا كانت ارادة المفردات ثلث تعضا فالمراد اما المفرد الاول المعنى

وهو التقدير ثلث مرمر  
 الاغصان باقى

النسبة السامة الخيرية وتوجيهه بان لم اذ يصح حمل العلم في قوله العلم المتعلق  
 بالاولى يسمى علم الشريعة والاحكام والثانية علم التوحيد والصفات على كل  
 واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني المقدمات بالمسائل وتقسيمها الى الملكة  
 الحاصلة عنها بلا تعلق فعلى الاول وهو الاظهر يكون فعله تعلق العلم بالمعنى  
 وعلى الثاني تعلق الكل بالجزء او النسبة جزو المسئلة وعلى الثالث  
 يعلق السبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا ياتي في حيزه  
 الثلثة بلا تعلق كما سطر عليه نقل عنه ويورد قوله فيا سجد  
 وسما

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الماخذ من المراد بالحكم هناك هو الاصل قطعاً اذ لا ماضٍ  
لا فائدة معرفة المقدم على المتأخر او الثاني بعين المراد اما المعنى الثاني وهو  
ادراك تلك النسبة في ادراك تجل العلام في قولنا العلم متعلق بالاول يسمى  
علم الشرايع او العلم المطلق الثانية في عبارة عن مسائل فالعلم ليس  
المتعلق بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع او العلم المطلق  
بالثانية او عبارة عن مسائل فالعلم المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة  
بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة  
بشيء علم التوحيد فمكون المتعلق تعلق المعلوم بالعلم ويجعل العلام  
عبارة عن الملكة فانه يطلق على الملكة فافعال فلان يعلم التفويض  
الملك الحاصلة من تلك الادراكات او وجب يكون المتعلق تعلق المسبب  
بالسبب اذ الملكة انما تحصيل بسبب فاولئك الادراكات  
وانما فافعال ان يجعل العلام عبارة عن العلم او الملكة اذ في حلهما  
على الصديقات يحتاج معنى التعلق الى التلخيص بان يقال مجموع الصديقات  
المتعلقة بالصديقات الشرعية العلمية بمعنى ما في هذا يسمى علم الشرايع  
ومجموع الصديقات المتعلقة بالصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد  
او يقال العلام عبارة عن الصديق على مذهب الامام فيكون المعنى  
الصديقات المتعلقة بالاعلام العلمية تعلق الكل بالجزر يسمى علم الشرايع والصديقات

منقول من تصديق علي بن ابي طالب  
 عن الصادق عليه السلام  
 في قوله تعالى  
 لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل  
 قالوا يا رسول الله  
 ما الباطل  
 قال ما لا يحل



اذ لا هي لتعلق اذ لا بالاعتقاد الزهر الادراك وليس شيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يتغير منها التصديق فقط لا العمل بسعي علم التوحيد والعقائد فان غاية العلوم الغير الدالية حصلها انفسها كما حقق السيد فليس في حاشية المطالع قوله انما لم يتغير لتعلق نفس العمل بمعنى اذا اريد بطلان التعلق فيها انها تعلق بكيفية العمل فتعلق بنفس العمل الصانع لم يمتدحها ايضا فلم يتغير بطلان بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى كونه في ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الذاتية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفسه الاعتقاد باعتبار النسبة وانما لا عامية الاحكام لان بنفس الاحكام متغايرة بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجبة فيكون متغايرة بكيفية الاعتقاد وهذا ما لم نقل عنه قوله يعني اذا اريد بطلان التعلق يجوز ان يتغير بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى كونه وقد وقع في شرح الفاصلة جعله لفظ الكيفية وعبارته هذه الاكابر اولى من عبارة انهم وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا الوجه العوارض بالذاتية لا العمل لا تسمى او الاياتية على الوجه المشرع واللام يجمع قوله لا وتعلق عامة الاحكام الذاتية لانها ايضا متغايرة بتفصيل الاعتقاد او الاياتية على الوجه المشرع وليس معنى قوله ان تعلقها بالعمل من حيث

فلا مزية بان العلم بالذاتية علمه متفقته وهذا ويعمل في قوله خارجا لان العلم بالذاتية علمه متفقته وهذا ويعمل في قوله كونه وجوده اذهني كونه الشيء الخارج فلا يلزم كونه الوجودي علمه بنفسه كما بينا الوجودي في الخارج علمه بالعلوم وبغير علمه ان العلوم من الوجود الازهنية ولا وجود لها في الخارج فكيف يتغير فيها بحسب فكلما لم يتغير بالوجود الخارج لا هو علمه بنفسه بخلاف ان العلم بالذاتية وجوب وجوده اذهني وهو تصور فعل تعلقه واصلية وهو حصوله في الذاق بعد تعلقه بنفسه كما ان احكامه يتصور انما لا يكون عند صور انما لا يتصور الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذاق وبصورته فيه والاخر بموجب الاعتقاد فيقال اجل

فلا مزية بان العلم بالذاتية علمه متفقته وهذا ويعمل في قوله كونه وجوده اذهني كونه الشيء الخارج فلا يلزم كونه الوجودي علمه بنفسه كما بينا الوجودي في الخارج علمه بالعلوم وبغير علمه ان العلوم وبغير علمه ان العلوم من الوجود الازهنية ولا وجود لها في الخارج فكيف يتغير فيها بحسب فكلما لم يتغير بالوجود الخارج لا هو علمه بنفسه بخلاف ان العلم بالذاتية وجوب وجوده اذهني وهو تصور فعل تعلقه واصلية وهو حصوله في الذاق بعد تعلقه بنفسه كما ان احكامه يتصور انما لا يكون عند صور انما لا يتصور الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذاق وبصورته فيه والاخر بموجب الاعتقاد فيقال اجل

فلا مزية بان العلم بالذاتية علمه متفقته وهذا ويعمل في قوله كونه وجوده اذهني كونه الشيء الخارج فلا يلزم كونه الوجودي علمه بنفسه كما بينا الوجودي في الخارج علمه بالعلوم وبغير علمه ان العلوم وبغير علمه ان العلوم من الوجود الازهنية ولا وجود لها في الخارج فكيف يتغير فيها بحسب فكلما لم يتغير بالوجود الخارج لا هو علمه بنفسه بخلاف ان العلم بالذاتية وجوب وجوده اذهني وهو تصور فعل تعلقه واصلية وهو حصوله في الذاق بعد تعلقه بنفسه كما ان احكامه يتصور انما لا يكون عند صور انما لا يتصور الفرق بين حصول الشيء بنفسه في الذاق وبصورته فيه والاخر بموجب الاعتقاد فيقال اجل



الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الكيفية ومقتضى ذلك ان تعلقها  
 بالانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يراد به ان يكون  
 الكيفية عبارة عن احوال المدينة في الفقه افيدا للمؤمنين وتمت له ان  
 ان تعلقها به من حيث انه يثبت لها الكيفية وان من عوارضها لا من  
 حيث زان ولا من جهة اخرى فتدبر قول <sup>الاول</sup> فان اراد به الى اى وان اراد  
 بالثقل العقل المحض وهو ثقل الاستدلال بطرفه على تقدير ان  
 يكون الحكم نفس النسبة فعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل  
 طرافه أو ثقل المصدق بالقياس على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة  
 فعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة  
 للعمل ففي قوله من ما يتعلق بكيفية العمل الاحاطة  
 الى الاول ولكن يجب التناول في قوله من ما يتعلق  
 بالاعتقاد اذا الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية  
 وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد  
 في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة  
 كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بها بواسطة النسبة كما بين  
 في محله فلا يراد ما ذكره المحشى المدقق من ان ثقل النسبة  
 بالمعتقدات بمعنى تعلق الاستدلال بطرفه ثم لان المعتقد هو  
 نفس

نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين  
ولا ~~ما~~ بدون النسبة كالا يخفى ~~في~~ في نسبة اشياء الى  
بعض اذا كان المراد نقل الاسناد بالطرفين او نقل المضاد  
بالفضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار علاقة بالفضية المضافة  
الى العمل اشار الى الكثرة وهي الا موضوع الفقه العمل لان  
المبادر من نقل الاسناد والمضيق بكيفية العمل كونه  
سندا ومثبتا والعمل سند اليه مثبتا له بناء على  
انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقيد به اضافوا  
الحكم به الى الحكم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد  
ابو قائم زيد قائم الاب يكون الكيفية في ولا على العمل في  
الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا يقع  
لموضوع العلم الا ما يثبت فيه عن عوارضه الذاتية ~~التي~~ <sup>التي</sup> ~~ثبت~~  
له ~~وعمل عليه~~ ~~في~~ ليس موضوعه العمل اي ليس موضوعه ذلك  
المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار  
نوع عرضته الذي ليس الوقت ~~شأنه~~ <sup>شأنه</sup> ~~فلا بد~~ <sup>فلا بد</sup>  
ما ذكره القاضى المحشى ان موضوع العلم اعم من فيه قلب وعبارته موضوع  
موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون العمل عدله  
<sup>لا يفرق</sup> <sup>لا يفرق</sup> <sup>لا يفرق</sup>  
<sup>لا يفرق</sup> <sup>لا يفرق</sup> <sup>لا يفرق</sup>

بفتح

المرحوم

كونه <sup>بفتح</sup> العلم لان معنى قوله لم يوضع العلم انه ليس موضوعه العلم  
لوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة  
اجبا الى موضوع العلم لوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه  
**قوله** كما ان قولكم المسئلة قال الفضل المحض المسئلة فعل الخلب  
فيكون موضوعه العلم فلا حاجة الى التناول اول المراد بالعلم  
على الجوارح والزم ان يتباح الاعتقاد فيه فيكون بنفسه  
السلام وهو الذي يجب فيه عن كيفية الاعتقاد مثل  
قولهم معرفة الله واجبة داخل في الفقه وليس كاشح لانك  
في احتياجه الى التناول **قوله** انه ينبغي اه جواب عن قولهم  
ولانهم عدوا او يعني ينبغي ان يكون موضوع الفقه ايضا قسمته  
الذكية بين الورثة اذ الميراث فيه احوال قسمتها بين الورثة  
والقسمته من افعال الجوارح فيكون موضوعه العلم ايضا  
**قوله** وبالجملة انه ففي كل مسئلة ليس موضوعها ارجعا  
الى فعل المكلف بحيث تأويله حتى يرجع موضوعها الى  
مسئلة الجنون والجنون فانه راجع الى فعل الوكي **قوله**  
هذا من قبيل العطف اه الظن ان هذا من قبيل العطف  
عام مع غيره علمين على مذهب من يجوزونه مطلقا اذ الجرد

اي باعادة الجار فلا يرد  
ما قيل مع

ليس

ليس بمقدم لشيء المعطوف والشيء المعطوف عليه فان المعطوف  
 والمعطوف عليه مجوع الجار والمجرور فاعلم ان الشيء بالثانية لا يقع  
 عند الخشعي بدون الباء الجارخ ويجوز ان يكون لفظ العلم  
 مرفوعا خبر مبتدأ مخفية في اسم العلم بالثانية علم التوحيد  
 والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل الى معنى العلم  
 بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة  
**قوله** الاحكام الشرعية النظرية ان يكون المقصود منه النظر  
 والاعتقاد وهي قابلة للعلمية التي يكون المقصود منها العمل  
**قوله** لان مجبنة الاجماع من مسائل اصول الفقهاء لان ان  
 مجبنة الاجماع من مسائل اصول الفقهاء هو من مسائل  
 الكلام او رضية بطريق المبدئية وكبيل الضاعية ولا يخفى  
 ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والمجبنة عرضة الى  
 يثبت له في الاصول فجعل هذه المسئلة من كبيل الضاعية  
 لا معنى له فلما عرض الخشعي عن هذا الجواب الى الثام ان المسئلة  
 مشتركة بين الاصوليين من اصول الدين وهو الكلام واصل  
 الفقه لكن جبهة البحث متغايرة لانها من حيث انها اعم  
 الفوائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث يتعلق بها الاحكام  
 الشرعية

هو  
 ان يكون المعطوف على  
 عاملين في الجور مقدم  
 على

استنباط

الفرق بين  
 الدين والادب  
 والدين ما



مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادرية الاربعه موضوعه  
استنباط الاحكام منها **الشرع** الى ان لم يباحث به  
اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان لم يباحث  
اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشرع وهذا ظم  
عند من يقول موضوع الكلام اسم من الذات كالحجوه مطلقا  
او ذات الله وذوات الخلق والعلوم من حيث مقلوبه  
ايات الفقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور  
الهامة والجواهر والاعراض **الكل** ليست في الشرع تسمية  
المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله  
وصفة فالوجه في صحة تلك الاشارة الى الصفة المطلقة **الشرع**  
المعينة لغيره عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا اذا  
لفظ التوحيد ولم يتفقوا على الصفات مع ان التوحيد ايضا  
من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل  
مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة  
تلك **الشرع** **قوله** ولذا الى اي ولاجل ان المراد من  
الصفة المطلقة الوجودية الذاتية لم يتعد مباحث  
الاحوال والصفات السلبية مثل ان الله لم ينجس ولا عرض  
والله اعلم

لكن

واجب والافعال وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة  
والامامة من مباحث الصفات ليعلموا لعل منها ما يحتاج على  
حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان للحوال  
ارجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات  
الوجودية الغير الذاتية والنبوة بعض الانباء والامامة بعض  
نصيب الامام ارجعتان الى صفة الفاعل كذا نقل عنه **قوله**  
على ان الامامة اه علاوة على قوله فلان الصفة  
المطلقة اه اي على اننا لو سلمنا ان الصفة تشمل الوجودية  
الذاتية وغيرها فالثمة من امساك الفقيه لان جميعها  
الى ان نصيب الامام واجب على <sup>الشيء والعلية</sup> المسامحين فيكون ارجعا  
الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته  
كما وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال  
الله نعم حقيقة والحال اننا من مقاصد علم الكلام قال الله  
في اخر هذا الكتاب مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات  
والافعال والنبوة والامامة فيصح ان يباحث التوحيد  
والصفات اشهر المباحث لان مبحث الامامة ليس مشهورا  
شهرها فامض مع مقال المحقق المدققي ان يكون الامامة من

الفقرات لا يدخل في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية  
على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علواً من هنا لأنه ليس علواً بالنظر  
إلى قوله وان يرجع الكل إلى صفة واحدة تكون ثابتة كون الصفة  
المطلقة الذاتية الوجودية فإن قيل إذا كان مباحث الإمامة  
مستقلة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها  
من المقاصد لم يجعل موضوعها من الذات قلت  
جعلها من مقاصده لرفع خرافات أهل الهواء والظلمات  
في بعض عقائد المسلمين والعقش في الخلفاء الراشدين  
وأما عدم نعيم موضوعه لعدم كونها من مسائله في  
التحقيق لعدم نقلها بالاعتقاد قال في شرح المقاصد  
أنه لا نزاع في أن مباحث الإمامة يعلم الفروع اليقينية  
لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف  
بالصفات الخمسة من فروض الكفايات أذهي أمور كلية  
يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم العلم إلا  
بحصولها بقصد الشروع بتحصيلها في الجملة من  
غير أن يقصد حصولها من كل أحد ولا خفاء في أن  
ذلك من الأحكام الشرعية ولكن لما شاع بين  
الناس

الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واخلاقا  
 باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى  
 تعصبات تلكا لم تقضي الي رفض كثير من قواعد الاسلام  
 وتقضي عقايد المسلمين والفتح في الخلافات الراشدين  
 مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم  
 كثير يعلق بافعال الكفاين الحق المستعملون هذا الباب  
 بابواب الكلام واما ادر جوع في توفيق حيث قالوا هو  
 العلم الباحث عن احوال الضائع وصفاته والبنوة والامانة  
 والمعاد وما ينصل بذلك عما قالون الكلام انه  
 يقدم ويبحث بها بالنظر الى المحقق والشيخ بالنظر  
 الى الظن لكونها من المقاصد فان دفع ما واهل الحش  
 المذكور ان الذين تكون الامامة من مقاصد الكلام وبن كونها  
 من الفقرات لا غير عندنا كما يدل عليه المحقق المستفاد  
 من كلامه انما قوله لا عند بعض الشيعة مناقات اذ هي  
 في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكن جعلت  
 من مقاصد الكلام لما ذكرنا **وله** لا عند بعض الشيعة  
 فان مرجعها عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد

فما لا عندهم  
 واعيد على الله تعالى  
 بالصفات التي ان نصيب الامام الحق  
 بالخصو هية



**قوله** ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا لما يصح اذا لم يكن

الوجوه من جهة الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى  
المسماة بـ **الافق** صنف الحق في الكلام **قوله** لما اهلوا

الى لانهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارساء المسئلة

فلو كان التدوين الاحكام الشرعية شرف وعافية حميدة

لفعلوا كذا انقل عنه وحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكنهم لم

يدونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين

لغة الوقايح والاختلاف **قوله** مع ما عطف عليه وهو قوله

قريب العهد ولغة الوقايح **قوله** وعلمهم **قوله** للاهتمام بالاختصاص

بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل

ورود الحكم ابتداء بالافان لا يتطرق اليه الشبهة من اول

الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولافان يتطرق اليه الشبهة

من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم ومثل كون الغرض

متعلقا بالنسب لا بالحكم وامثال ذلك كذا انقل عنه

مثل ازالة توهم كونه دعوى **قوله** لا دليل **قوله** لا ما يتوهم

من عدم الشرف اشار الى ان الاختصاص اضافي

بالنكاح الى ما يتوهم لاحق في بعض انه ليس لعدم التدوين

للحكام الشرعية

الافق

وجه سوى ما ذكر أصلاً **قوله** مع أنه الذي بعين قبه ان ما كان  
 رحمه الله نعم بمن نعمهم عما قاله التوفيق في تمثيل  
 رواية الكاظم عن الأصاغر أو تابعي عن تابعه كرهى والأصاغر  
 عن ملاك **قوله** الفقه نفس معرفة الأحكام حين عرفوه  
 بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية  
 وقال أبو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس بالله وما عليها  
**قوله** المعروف ههنا هو المسائل فالعرف بالعرف بالعرف كمشهور  
 علم الفقه بعرف التصديق بالمسائل والمعرف ههنا الرتبة عبارة  
 أنهم هو علم الفقه بعرف نفس المسائل فالعرف وكما المسائل  
 التي يفيد العلم بالأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية  
 بالفقه وإنما قيد المسائل بالملازمة لأنها المفيد للعلم بالأحكام  
 عن الأدلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى أفادتها العلم  
 المذكور أن من طالع تلك المسائل وقف على دلالتها حصل  
 له معرفة أحكام تلك المسائل عن دلالتها وهذا القول كاف  
 لصحة الأفادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلال  
 يعني أن من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن  
 هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه ذلك فهو

كالعرف

يعني أن العلم قد يطلق  
 على التصديق بالمسائل  
 وقد يطلق على نفس المسائل  
 صح

٥٠ اذ يحصل العلم بحكم ذلك الخبر علماً مستقلاً لا ينقل  
 عنه في يراد بالأحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة  
 بعين النسبة الجزئية أما عدم ارادة ادراك النسبة فقط  
 واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بالفعل المتخيلين  
 بالافتضاء والتحيز فلا يستدرك ضد العلمانية لكنه على  
 تقدير الحمل على المعنى الاول لا يدل من ضد الشرعية بل يخرج معرفة  
 الاحكام العلمانية الغير الشرعية عن ادراكها كسبل الحكمة  
 العلمانية اللهم الا ان يراد بالاولى الاولى السمعية **قوله**  
 ولما ان تقولوا اي ذلك ان تقولوا في الجواب عن السؤال  
 المذكور ان يراد بما في قوله ما يقيد بالحكام الكلية مثل الصلوة  
 واجبة الصوم واجبة لانها الفقه والمراد بالاحكام  
 الاحكام الجزئية المختصة بشخص دون شخص مثل  
 الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها  
 تستعمل في الجزئيات فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية  
 المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خلاف في محنته  
 ومطابقته لما هو المشهور قال الفضل المحض في هذا التوجيه  
 وان كان صحيحاً في نفسه لكن لا يناسب ما ذكرناه بعد من

قوله

الترتيب في  
 الترتيب

من جهة اخرى اننا نرى ان

وهو ان جعل اجمالا متعلقا بالمعنى  
لا بالادلة

قوله معرفة الادلة اجمالا الخ فالحق في اول سياقي لك ما يفتقر  
في بيان ذلك القول فلا تذكر في فيه اشكال وهو ان اخذ  
من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحنفي  
المذكور وما ين دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة  
منها فيكون جزئيات تلك الاحكام مأخوذة منها بالواسطة  
واجب ان يثبت بان لا يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حال اعز  
ضيق فريد فالمعنى هو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة  
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا  
ع ادلتها التفصيلية نفرا فلا اشكال في شيء وهو ان هذا  
التوجيه يخرج التعريف عن العنسا د لكن اى فائدة في اعتبار  
افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف  
فتدبر قوله وقد يقال التغير الاعتباري كما ذاه بان  
يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق  
بالعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد  
لنفسه من حيث تعلقه بالعلوم وصيرورته الى الملا  
وماله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني  
فان قيام العلم بسبب المعلومات كما يقال علم زيد

لما افادته العلم



بفیه وصفه کمال فانه من حیث قیامه بزرگ مقید بنفسه من

حسب انه امر يخرج به **محمد** عن النوف الى الففل ويلي قوله **محمله**

افادة نيابة به مخرجه عن النوف الى الفعل مع الاية قال

الحج المدفوع <sup>١</sup> بذات الصدقات من غير اعتبار حصولها

في النفس الإنسانية مفارقة من حيث حصولها

نراها مفادة انه في ان الحكم في الذهن معتبر في حقيقة

العلمي بالتصديقات مع قلم النظر عن حصه لمرافقي

النفوس الإنسانية لا يكون علمها الا بالاضافة

عن حمزة بن ابي انزاس عن ابي عبد الله عليه السلام

فما لم يزلوا في الاغصان والارواح  
من سواها ما كان له من طرح الطر عن حصور

بما خصوصاً فيها لم لا حتى ان اعتبار المعيار الاعتبار  
تختلف الا ان لا يتغير الا في نسبة 17 الى 17

لا يبق عظام التعريف لعل عنه والحق ان لعل

ان المصيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو العلم كل

واحد من تلك الأحكام والقرب بيننا في تنقيح  
الكتاب الخ

الحاكم والوزير والمعلم والمؤيد والمعاون

فصل اول در بیان احوال و اسباب ظهور و بقاء این مذهب

لَوْ أَنَّمَا جَعَلَ الْمَرْفُ إِلَى جَعْلِ الْمَرْفُ لِمَقْصُودِهِ

بما يفيد معرفة الاحكام والالتزامات المستنباطة من المسائل

٧  
في بيان المفاهيم والاعتقادات  
من المعتقد والمفاهيم

فرمان  
میرزا  
لور  
تقدیم  
اعلا با نفس بان

جم غلد  
صمورا نغز اف  
صموراهای خارجی  
صموره که از اندک  
نصورت قبل الت

وَهُوَ غَائِبٌ عَنِ انْقِصَابِ الْمِلْكِ وَالْإِنْصَافِ

موصول صورتی کے لئے

فیہ و خدمہ  
حق یبق لہما  
الفنسی فی صو

الحسين بن علي

بدخدا عجب شکر  
دفعه و مجود  
ضمی بعد الا

عبد الله بن عبد الرحمن

كتاب الجند

عن اولها واستقصاها بلا حجب كسب جديد فاك العلم كالمطلق  
على المسائل والضرديات بها كالمطلق على الملكة الحاصلة منها  
كما صرح به الشرح في شرح التخصيص وجعل كون التعريف للملكة  
ارجح فيما ياباه قوله تدوين المعلمين وترتيب الابواب  
والفضول الى التدوين والترتيب الابواب بالاضافة الى  
الملكه عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه  
تفعل عنه واما الجواب الاول والثاني فيكون في لايه السياق  
لا تدوين للمعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت  
علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فيما ياباه الذوق  
السليم انتهى ولذا قلنا في شرح التخصيص في بيان  
قوله ويحصر في ثمانية ابواب فم هذا الكلام يقتضي  
ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد  
انتهى فان دفع ما قبل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات  
التي تحصل بممارسته علومها الملكة تدوين الملكة كما  
يعد تدوين المعلومات تدوين العلوم انتهى ويرد  
على قوله يقال كتبت فلان وسمعته انه يجوز ان يكون  
المراد من العلم ههنا المعلومات **قوله** لكن يرد على اول

الاجتهاد لزوم فقاها المقلد الى فان المقلد اعنى غير المجتهد  
 اذا طالع المسائل مع الدلائل حصل له العلم باحكام تلك  
 المسائل عن ادلتها فيكون فقيها جامع بين الامجاع على ان الفقيه  
 هو المجتهد قال في شرح المختصر العضد اورد على حد  
 الفقه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد كدخول  
 المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفضيلية  
 بالاستدلال انما لا يزيد المعاني بل من لم يبلغ درجة  
 الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس  
 بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته فان  
 الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون فقيها انما فان دفع  
 ا قال الفاضل وفيه نظر لان الفقه على اوجه <sup>غيره</sup> هو مسائل المدلة  
 التفضيلية تعرف الاحكام عن ادلتها التفضيلية واما  
 المقلد فهو الزححصل له المعرفة بالمقادة بلا دليل فلا يلزم  
 فقاها المقلد على ان ص طالع المسائل المدلة ووقف  
 على ادلتها التفضيلية لا يكون قلدا بل متعلما مجتهدا في  
 تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع ظم فان حصل  
 هذا الايراد يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان

المقدر اذ كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام  
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك  
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون  
فقيرها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد  
عندهم قلت يدفع عنها بجعل المعرفة بعجز البقير ويجعل  
الاولى بعض الامارات اعتر الاول الظنية فالعرف الفقه العلم بالاحكام الكلية  
المفيدة للبقير الاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام غير الاول  
الظنية ولا شك ان تحصيل البقير بالاحكام غير الاول الظنية  
مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد  
اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن يحكم عليه العمل بذلك الحكم  
قطعا وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا  
فاذا حصل للمجتهد ظن يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلا  
الاجماع على ان الحكم المظنون الذي هو المسمى بالمجتهد يجب  
العمل عليه قطعا وكثر الاخبار في ذلك حتى صار متواترة  
المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بالطريق القطع فرع العلم بالطريق  
القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به ولا محل ان الحكم الظني من حيث  
استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه



اوصله

قطعا او وصله الى العلم بثبوته قطعا فان دفع مثل الرب الموجب اذ كان  
ظاهرا كيف يكون العلم بالحاصل به يقينا لا غير من حيث استفادته من  
الدليل ظاهري وكونه يقينيا لا غير من حيث استفادته من خارج فثبت  
ان حصيل اليقين من الامارات خاصة من جهة الاستفاد لا يتعدى الاما  
على حجب العلم حقه بخلاف المعتد فان ظنه لا يفيض الى علمه النقيض  
لعدم انعقاد الاجماع على حجب العلم حقه بل انعقاد على خلافه فلا  
يلزم كون المعتد فقيرا بهذه المعرفة وهذا التوضيح اعني على المعرفة  
على اليقين والادلة على الامارات لا يتألف في الجواب الاول في  
بصير المفسر فهو المسأل في الظنية بالثبوت والافتقار في عدم صحة  
الادلة المعينة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالثبوت  
والافتقار في عدم صحة لان مطالبة المسأل مع الدلائل لا يفيد  
اليقين بالاحكام من الامارات وان كان المطالع يجده الا يرى  
انه لو ادعى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادعى اليه رأيه في الزمان  
المسألة التي ادرى بها رأيه او لا مع ذلك لا يفيد له وجوب العمل  
فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكمه فانه يفيد  
اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا ادعى  
رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه قوله  
واما

اما على ما في الجواب فينبغي ان يجعل الموقفة بمعنى اليقين والاولى بمعنى  
 الامارات وعقل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير  
 وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وما ذكرنا  
 من وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول ان يقع من هذا  
 الكلام معنى على عدم تفصيل المسائل باليقينية الحاصلة من  
 الامارات والا فلا سؤال والاجواب كما لا يخفى لان مطالعة  
 المسائل ليست بمفيدة لليقين بالاحكام كوا كانت لتبين او  
 غير يقينية بل المفيدة هو تقدير المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام  
 باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا فغير فانه يتيقن  
 ولهذه المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفانها فاعليك  
 بجائزته السيد فذكر على شرح المختصر العنصر من مباحث  
 ونفي الفقه **قوله** غاية ما يقال انه جواب عن الايراد السابق بقوله  
 لكن يراه وحاصله اننا لان ان المقلد ليس يقينية بهذا المعنى  
 بل ذلك معنى آخر لا فقه غير ممكن حصول المقلد ما دام قلده **قوله**  
 والتوضيح بان هذا بين الاجماعين لا يعني ان بين الاجماعين توافقا  
 لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون  
 المقلد الغير المجتهد **قوله** المسائل المدونة فغير كما اذا لا معنى  
 العالم العالم



ان المراد بالاحكام جميعها فالمرسوم العلم بجميع الاحكام غدايتها  
بطريق الاستدلال بالغة فلا اشكال بعلم الرسول الال علم بطريق  
الاستدلال في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة من العلم  
ليتم ان يكون علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حصلا بالاستدلال  
فلا يراد ان العلم بجميع محال الال مسائل تزايد يوما فيوما انه  
يخرج عن التعريف فقه مثل ما كسبت لا ادرى في حقها  
مثل عن اربعين مسألة واجاب عن اربعة قوله فقيه مثل  
ما مر من الكلام اي من السوال الاجوبة السابقة قوله ما يفيد معرفة  
الاحكام اقول غير السوال والجواب هو خوف على العباد من تفكر  
قوله اجالا ما غير عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال غيرها  
اي معرفة احوال الال بطريق الاجمال بان يكون في ضمن القواعد  
الكلية غير متعلقة بدليل دليل ادخال غير الال اي معرفة الال  
حال كونها بجملة غير منطوية على حكم حكم وعلى الاول المراد الال  
الال التفصيلية التي ينطبق بها الاحكام ولو اراد الال الاجمالية  
لم يكن لتفصيل المعرفة بقولها اجالا فاذلة اذ ليس لنا معرفة  
باحوال الال الاجمالية على وجه خبري وقوله في افادتها  
منعلق بالاحوال حال عنه ولو قال من حيث افادتها

الحج  
وانه صهيحي  
هذا التقية  
منه  
ما قاله الفاضل  
في  
اي عليه  
المصداق  
في ضمن قولنا  
الاول



كان أظهرها لغز سمو معرفة احوال الالوهية بطريق الاجلال او الالوهية  
 الاجالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه فقوله اجالا  
 معرفة احوال الالوهية تفصيلا مثل العلم باحوال صلواتها  
 وقوله افادتها الاحكام لخراج العلم بالاحوال الالوهية اجالا  
 لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونه في علمه وحلته  
 بسطة او مركبا وكونها حكمة اسمية او فعلية وغير ذلك  
 والمادة معرفة تلك الاحوال العلم بقوتها الالوهية اما نفسها  
 لقولنا الكتاب يثبت الحكم؛ واما النوعها لقولنا الامر  
 الوجوب او لغيرها لقولنا العام يفيد القطع او تنوع  
 عرضها لقولنا العام الذي يخص منه البعض يفيد الظن  
 واما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول  
 الفقه الالوهية من حيث افادتها الاحكام فان تلك الاحوال  
 اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا تعرض عندنا لعل  
 انه اذا كان في معرفة احوال الالوهية معطوفا على في معرفة  
 الاحكام برر عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال  
 ولذا عرفوا بالعلم بالقواعد الكلية لتوصل بها الى استنباط  
 الاحكام اما يفيدها ويمكن الجواب بان المعنى بالتعريف  
 المذكور

والمادة بسطة  
 بسطة افاده  
 الاحكام

فالعلم بالاحكام الكلية  
 يسمى باصول الفقه

المذكور هو العلم بمقتضى المضيق بالمسائل والعرف هو غلبه انفس المسائل  
فالمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة احوال الالوه الاجمالية باصول  
الفقه والاشكال في محنته فان من طالع مثله الامر للوجوب والنهش  
للتحرير والعام لفيد القطع الى غير ذلك يحصل العلم باحوال الاله الاجمالية  
وهذا على تقدير ان يكون توسلها بالانغلاق بالالوه او نقلا المراد  
بالتقدير العلم باحوال الكيفية للالوه الاجمالية مثل العلم بان الامر  
الوجوب أو نقول معرفة احوال الاله العلم بالاحوال الخيرية  
للالوه التفصيلية مثل العلم بان صلوا للوجوب لا شك ان  
العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا وذكروا وغير ذلك  
للو جوب لاشتمالها عليها فالمعنى سمو العلم بالاحوال الكيفية للالوه  
الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الاله التفصيلية بطريق الاجمال  
اسم من القضايا الكيفية باصول الفقه وهذا على تقدير ان  
يكون اجمالا منعلا بالمعرفة ويمكن الجواب بان النفا لا اعتبار  
كاف وهو ظم ويمكن ان يراد الحكمة المفيدة لمعرفة احوال الاله  
الاجمالية لكن الترتيب والتدوين يأتي عنه **قول** وقيل  
قوله معرفة القواعد يعرفه رد عليه الاعتراض السابق  
من ان الكلام نفس معرفة القواعد ولذا عرفه بانه العلم



وَبَارِئُ صَدْرٍ الْفَتَى طَلْعُ  
عَلِيٍّ وَبِرٍّ مِّنْ أَسْرَارِ  
الْمَسْكُونِ أَكْثَلُ مِمَّا فِيهَا  
فَرَحًا لِّدِينٍ وَأَمْنًا فِي

العلم بان الحد اصح من غير التصديق <sup>و</sup> على ذلك وفيه والاولى انكار  
 قوله في صا د حيب اويله بان الله امر اسلاف الحق وصدقهم بالحق  
 لما قر من ان ونور المسئلة حيب <sup>و</sup> رجوعه الى موضوع العلم  
 مفاد الحق ان ما يقال تكلف فانه لا يجز في المسائل السبعة <sup>التي</sup> الكونه  
 معها وبصير <sup>و</sup> تكلفا فانه ما ورد السبع الا في ذاته والقول  
 بعدم كونها من المسائل كباقي ولنا جزم الحق الدواني في تفهيم  
 على الحق التفسيرية عا شرع فحق الصور ان مسائل الكلام  
 ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها  
 وان كان خيرا حقيقيا لكنه لا يتصور الوجهه كذا فيكون قضيا  
 كلية موضوعها <sup>و</sup> فحق على تقدير تسليم التفسيرية فاعني فانه  
 لا يتحقق عقلا جزئية <sup>بمعنى</sup> تفادتها <sup>و</sup> عا في المواقف <sup>و</sup> دبره  
 السيد بانه كان لا خلافه علما افعا في علومهم ومع المنظم  
 لنا علما افعا في علومنا سمينا كلاما ولا يخفى انه اعتبر الاشتراك  
 في جهة النفع <sup>و</sup> هو كان المنظم مورت المنطوق في علومهم <sup>و</sup> الكلام  
 مورت لتوافق الكلام في علومنا فما كان لا جزم بان واحد وان لم يقبر  
 الاشتراك في تلك الجهة فهو لا بصير وجهها وجه التسمية  
 بهم يكونه باثر المنظم اعتر الكلام بحسبي <sup>و</sup> فله اجمعه <sup>و</sup> الله

المبحث في تفسير اسول الله

2



وجعلها وحدا واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار ان

لانه لو لم يعتبر ابراه القوم للكلام لا يكون لكونه بازاء المنظم وجه

موجه اذ الاشارة كانت انها نافعال وان كان نفع الكلام بطريق

الرياسة ونفع المنظم بطريق الخدمة او حتى استمداد العلم فان

الكلام يستمد به باعتبار المنظم باعتبار ما ليس

ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان

نفعها بطريق الخدمة والاستمداد منها ايضا باعتبار ان نفع

العلماء فيها اولي بهذه التسمية **ولم** اضع اما قيد الاول انه

يعبر لولم يقيد الاطلاق بقوله او الاضاع اما قيد الاول انه

اول ما يجب اه اوضاع ذكر التخصيص في الثاني اعني قوله

مخصص به اه لانه ان كان سبب اطلاق لفظ الكلام عليه

كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول

ضابعا لاحاجة اليه ونظروا تركس الحش وان كان هو كونه اول

ما يجب ان يعلم ويتعلم لكان ذكر وجه التخصيص ضابعا

اذ لا يشترك لغير الكلام في كونه اول ما يجب ان يذكر وجه التخصيص

بقوله اذ لا يشترك دليل قوله او ذكر وجه التخصيص لا محبة قوله

اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا ريب ما قاله الحش المذنب

فيه

فيه ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والليل ان يفيد لزوم خضاع وكر  
وجه التحقيق خلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله او لافانه يكون رد كل  
من الامرين في موقعه بصير المعنى الحق اسم الكلام عليه والا لانه  
اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ما يما مع مخوف  
وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام يميزه عما  
عداه فقول الله ثم خص به الى على هذا كان جواب سؤال يقال ما ذكرت  
انما يدل على تخصيص الاسم الاول او ابتداء دون التحفيض طلقا بان  
لا يسمى بغيره اصلا فوجه التحفيض به بحيث لم يطلق على غيره اصلا  
فاجاب بما سمعت ثم اعلم ان فعل عنه هذا التعليل للفعل المستفاد  
من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق او لا اولم يقيد باللفظ  
والحاشي المدعو جعله بانطوية على قوله اذا لا شرية انه فعلا اي فسر الاطلاق  
بالاطلاق اذا لا شرية انه ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء على الفاسد  
بالفاسد **قوله** واما احتمال النسبة الغير الجواب سؤال كانه قبل ان الاطلاق  
اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدراك  
وذكر وجه التحفيض لا يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام  
لان الاسم افيض هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في ابني الوجوب  
المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال لانه يورث فذلك على

التفسير  
الذي في هذه  
قوله اولوكم يقيد به  
بعض انه تعليل  
للفعل صح

قوله  
قوله  
قوله  
قوله

السلام ثم خص به ولم يخلو على غير تفرام انه لم يتفرع في غير هذا  
الوجه فعمل ان ذكر وجه التخصيص لرفع احتمال التسمية الغير لهذا الوجه  
فعمل ان ذكر وجه التخصيص لرفع احتمال التسمية الغير لهذا الوجه  
بالسلام لما وقت منهم اه جواب لسؤال كان قبل لم يسطر وجه التسمية  
بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدها مع ان  
الظم ذلك الجواب بقوله والتسمية كذا انقل عنه وحاصله ان وضع  
اسم الكلام لتلك المسائل انما كانت من المتقدمين فقد ذكر وجه  
التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتأخرين فانهم يتبعون كلام  
في تلك التسمية فيما هو الواسط بين الايمان والكفر هذا  
القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايمان بالواجبات وترك  
المعصيات جزء من حقيقتهم الايمان والكفر في التلخيص فتركيب  
الكبير ليس بمؤمن لعدم خبره اعني ترك المعصيات وليس  
بكافر لكونه مصداقا ومقرا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيكون واسطة  
بين الايمان والكفر عندهم وهو الفسق وهو لا بين الجنة والنار  
لما وقع في كلام البعض حال طاعتهم من عبادتهم من انهم  
يقتسمون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محال لم يتركيب  
الكبير لانه ليس بمؤمن لم يكون له الجنة ولا كافر لم يكون له النار  
بغير نفس





لعدم اطلاعهم على الامور به والمنه عنهم وقيل المقترلة انهم  
معدون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفته بحسن  
الاشياء وفسحها فيز عليهم قوله نعم بما كنا معذبين حتى  
تبعث رسول الله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهل جاهله  
ان الحسن رضي الله عنه انما يثبت الواسطة بين الايمان والكفر  
الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمقترلة يثبتون الواسطة  
بين الايمان وعلو الكفر فيكون اعتزالا عن مذهب لانه لا  
يثبت المقترلة بين المنزلتين لان العائق عنهما مناهض  
داخل الكافر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم يحمل  
قوله المقترلة عاما قال الحسن بان يكون المراد بقوله من ترك  
الكبير ليس بجائر ليس الكافر الجاهل قلت هو متعارف  
لديهم الماتى لا يثبت بها حيث قالوا ان اهل الملّة في  
اسماء اهل الكبار على احوال فالخارج ليس هو منهم كافرين  
والحقيقة متواترة والحسن الجبر وانما مضاف  
فاخذنا المتفق عليه وهو النفس وتركنا المتخالف فيه فانه  
من الحقيقة ثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق  
ونقل عن بعض المتأخرين من المقترلة انما لا يثبت الايمان

بعض المصدقين أو أجزاؤه لا يحكم بين الفاسق  
 بل بعضه أخف أو غاية المدح وهو الذي يسمى بالابا  
 الكامل وينفونه عن الفساد شي لا يكون واسطة بين  
 الأيمان المطلق والكفر وكان هذا جوع من عندهم  
 واعتدوا عنه قيل بل إن قول الحسن على أنه ليس مؤمن  
 بالابا الكامل بل هو متاثر في الأعمال فالأيمان المنفي هو  
 الأيمان الكامل الذي على العمل خير منه فلا بد من له يدل  
 الميزانين أقول هذا التوجيه غافلا بالقلعنة  
 من الاستدلال عليه فإنه قال إن أقدم الشخص على  
 إمامية المفضية إلى العقاب يدل على أنه كاذب  
 في دعوى تصديقه بإجاء النبي عم فان من اعتقد  
 من العقلاء أن في هذا المحر حية لا يدخل يده في فم الحية  
 فإن أدخل فمها علم أنه طان لا يقفده فان هذا الدليل يدل  
 على أنه يقول أنه متاثر في التصديق لذا جع الحسن  
 عن هذا المذهب على أنه يقتله في البداية قوله ينافي كونها دارين  
 ثواب وعقاب لبعض أضافته الدار إلى كل من الثواب  
 والعقاب بعض الدوام فيفيد أنها من صنوعان للثواب

وأصل اللام الإضافة

والعقاب وهو ينال في حق عدم الثواب والعقاب فيما لو  
ولو سلم اهـ ولو سلم ان معنى ثوابه واري ثواب وعقاب  
ان كل من يدخله ثواب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقها  
وهم عند المقتلة المكلفون بناء على ذهابهم من ترتيب الثواب  
والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب او عندنا فهو ترتيب  
عوار فيجوز عند الفيل ان يناب بالا على ان يعاقب بالا  
معصية على ما ينبغي لقضية **قوله** قالوا يقولون لا دخل لان  
الدخول بدون الثواب يتحقق عندهم في الصغير **قوله** ما  
عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي  
ونسب الدخول الى نفسه الى النفس الصغير اشارة الى انه  
يخل اغنية بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله **قوله** ورس  
عليه قد خلت اى خولا معاقبا بها مستحقا الى ان  
الكلام فيها ولتقرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب الى  
نفسه لك الصغير اى خلت وخولا باختيار **قوله**  
ذهب معتزلة البصرة الى المقدم من هذا الكلام فذهب  
ان الاشعرية قد اطلت على نفسه في تهريب الجبائي اذ  
لكنهم ان يقولوا ان المناسبات بحق الكافر المنعذب ان لا يخلق  
او

أو يسلب عنه العقل ولا حاجة إلى ذكر الصغير وعنده حصل  
 التمتع ان مقسم الاشهر ادبطل منه بعتله بعض كلمة  
 على منهية غير ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير العاكس  
 ١٠ اذكر مادة الطبع فهو لا رخله الفئان وطلب البيان  
**قوله** قالوا تركه غل بسفه لانه ان علم الله باهو اتنع العبد  
 في دينه وتركه يكون خيلا وان لم يعلم يكون سبها كاجب  
 نزيه الله نعم عنها كذا نقل عنه وخيه مل والاوى ان يقال  
 تركه غل او جمل **قوله** فاجب اه اى اوجب الجبالى على  
 الله ان يعطى العبد ما علم نفعه في دينه **قوله** فالزومه  
 ما الزومه اى الزومه اعظم لا يمكن ان يعبر عنه معينا وهو  
 الكاوية في مادة القسمة العاصى لان الواجب على الله نعم  
 على حسب علمه في حقه ان لا يخلق او يعوت صغيرة او يسلب  
 عنه عقلة قال بعض الافضل في دفع الزام الاشهر عن الجبالى  
 بان له ان يقول الاصح واجب على الله ان يعطى العبد ما  
 حفظه اصح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه كان  
 امانة الاخر الكافر حجة فكفر ابويه واخيه نكل الخرج  
 على موته فكان الاصلح لهم حيوة فلما حفظ هذا الاصلح وجب



فوت الصلح لم وكله في نسله صلحاً كان الصلح لهم ابتعادهم  
من طاعة الصلح لكثيرين فأت الصلح لم أقول هذا المذهب  
غير تام على مذهبه اذ هو يقول بعروب اعطاه الله الصلح للمعبود  
على الله فترك الصلح في حقه لاجل الصلح في حق غيره فظلم في حق  
يجب تزيه الله عنه نعم يتم هذا الخراب اذ كان المراد بالصلح  
الاوفى للحكمة فان الحكمة تقتضي ان تترك الخبز الكثير للشر القليل  
تبع قول الصلح في دفعه بان الجمالي لا يقول بان الابداء والصلح  
الانفع واجب عليه نعم حتى يرد عليه ما ذكره المحقق عنده اللطف <sup>والله اعلم</sup>  
والكثير والافضل عليه فاعطاه العقل والقدرة واسأل الله  
وهذا حاصله حتى العاصي انزله ولا يخفى ان وجوب اللطف  
على الله نعم عند المعزلة امر آخر موقوف على وجوب الصلح فكان  
المجيب <sup>خط</sup> احداهما بالآخر قال في المواقف امام المقدسة  
فاوجبوا عليه نعم بناء على اصلهم امور <sup>الاول</sup> الاولى اللطف  
وقد مر به بانه العقل الزم يقرب العبد الى الطاعة ومعيده  
عن المعصية كبقية الانبياء عليهم السلام والثاني التواضع  
على الطاعة والثالث التقرب على المعصية والرابع الصلح  
المعبد <sup>قوله</sup> وبعضهم اه ارضى مقتولة لم يعتبر جانب علم الله

قالوا يجب على الله نعم ان يعرضه للثواب والرضوخ على المذنبين  
وان علم انه يرفع عنه كونه مطلقا لما يلزم عليهم من ايات عسيما  
لان ما هو الواجب على الله نعم تعرضه للثواب وبكليفه وهو  
ما في حقه والذين انما حصل له بقدرته ولا يدخل لغرض الله  
عليه عا. اقالوا لكن يلزم لهم ترك الواجبين ايات صغيرا  
لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا  
ولم يصل اليه وعوفي بنى فخط فانه ترك في حقه اهو الواجب  
عليه ثم قاسى تعرض الثواب عندهم ليس بموقوف  
على ارسال الرسل فانهم قالوا الفعل كاف في معرفة الله وحسن  
الاشياء وقبحها وميزان التكليف عليه وارسل الرسل  
لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات  
مجنونا قوله بمحض الاوتق لعين ما القى ضيقه حكمته الالهية  
وتدبير نظام العالم عجيب على الله ثم نقله وقبح تركه سواء  
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في اخرها او لم يكن  
في الا يرد عليهم شيء ما ذكرنا لا يغني قوله ابو منصور لما مر  
هو تلميذ ابي نصر العباسي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ  
محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم

أبي حنيفة رضي الله عنه كذا في شرح المعاصد <sup>في</sup> كسرة الميم  
 وغيره من مسئلة الاستفاد في الايمان وسئلة ايمان  
 المعتمد على <sup>الشيء</sup> قوله <sup>قوله</sup> الظن ان المقول مجموع ما في الكتاب  
 ان الظن ان يكون مقول المقول مجموع ما في الكتاب لان القوة  
 لا يدرك على تخصيص البعض والمراد مجموع ما في الكتاب مجموع  
 المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول فلا بد ان  
 يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوخطانية  
 ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك  
 وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق  
 ياتي عنه لان قوله خلافا للسوخطانية لم يصلح ان يكون مقول  
 القول لانه حال اهل الحق حقايق الاشياء ثمانية والعلم قولهم  
 بها متحقق حال كونهم غافلين للسوخطانية وكذلك  
 قوله والالهام اه جملة اسمية وقعت حال اهل الحق  
 الحق واسباب العلم ثمانية واحال انه ليس الالهام من اسباب  
 المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل هذا كله فلا يلزم  
 شئ مما ذكره وافضل الجواب اجاب عن الاباء بانه يجوز  
 ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام اه

مع تدوير الواو في ما بعد  
 المعلق على مقول قال  
 وعلى الوجه المذكور للمعطف  
 على جملة قال اهل الحق و  
 المتبادر الاول وهو وجه  
 وجبة لم يرهند اليه حتى  
 رصده الله تعالى فلهذا

قوله ليس  
 العلم قولهم  
 بها متحقق  
 حال كونهم  
 غافلين  
 للسوخطانية  
 وكذلك  
 قوله  
 والالهام  
 اه جملة  
 اسمية  
 وقعت  
 حال اهل  
 الحق  
 واسباب  
 العلم  
 ثمانية  
 واحال  
 انه ليس  
 الالهام  
 من اسباب  
 المعرفة  
 عندهم  
 فلا يكون  
 مقول القول  
 بل هذا  
 كله فلا  
 يلزم  
 شئ مما  
 ذكره  
 وافضل  
 الجواب  
 اجاب عن  
 الاباء  
 بانه  
 يجوز  
 ان يكون  
 اعادة  
 لفظ  
 عند  
 اهل  
 الحق  
 في  
 قوله  
 والالهام  
 اه

للتاكيد

لنا ان لا ننهر ولا نغني ان هذا الجواب بما ياباه الطبع السليم اذ ليس  
هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله الا الهام اه مقم  
بالفعل وليس كذلك فانه انما ذكر لرفع وجلا ان حصل سبب العلم  
في المسئلة كما ينبغي ان شاء الله نعم قوله ويحتمل ان يكون اه اعلى تقدير  
ان يكون المقول هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد  
باهل الحق اهل السنة والجماعة وجه تخصيصهم بالكرام  
ان غيرهم ايضا مشاكرون لهم في هذه المسئلة للاعتناء  
بالاشياء الى ان غيرهم بمنزلة العدم قوله وقد يقع البلاء الى احب  
يفتح البلاء رعاية لكونه المصير في الحق المطابقة من جانب الواقع  
واما تحصيل تلك الرعاية فلا حظة الخفية الحكم المطابق  
الواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لو لا اعتبار الخفية  
ولا حظة الصدق على الصدق انما اذ يصدق عليه انه الحكم  
المطابق للواقع لان المطابقة بين الشئين تقتضي  
نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المقابل لكنه  
ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما يحكي  
قوله لكن لا يذنبه الا فان قوله واما الصدق يدل  
على ان لا فرق بين الحق والصدق اعني العمل وشيوع الصدق



وجه التامان  
لوقض قولاً أصح منه  
القول لا يتصور حمل قولاً وهو  
عليه نظر المصنفين  
الحكم المطابق  
الاصح  
منه  
فوقه

في القول دون الفوق قوله وقد يفرق القول على الـ  
الفرق بينهما مبنيًا بهذا الاعتبار فلو كان الباء في قوله الحكم  
المطابق مفتوحاً يكون بعينه الفرق المبني بقوله وقد يفرق  
الحال إذا قال باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها  
حتى يحمل قوله والحكم المطابق عليه تأويل لو أن المنطوق  
فيه أه تقبل للحكم المطوي أي أناسي الحكم باعتبار كونه  
مطابقاً بالفتح للواقع بالحق لأن المنطوق أولاً لا يغير  
أن الذي ينظر إليه ولا يلاحظ أولاً في حصول هذا الاعتبار  
الحكم أعني كونه مطابقاً بالفتح الباء هو الواقع فإن  
الحكم أنا يصير مطابقاً بفتحها إذا نسبت إليه الواقع  
واعتبر من جهة القاعلية صريحاً فيقال مطابق الواقع  
الحكم والواقع مضاف بالحق بمعنى الفوق أعني  
الثابت من حق معين ثبت فنقل الحق عن معناه  
الفوق الزم هو صفة الواقع وسمي به ليكون الحكم  
مطابقاً لنفسه للشيء لو وصف ما هو منطوق  
منه في حصوله أولاً ثم اخذ منه مبرهنة وصفه المقادير  
فالحق معان ثلثة أحدها الفوق المنقول عنه والثاني  
الثالث

في الإشارة  
تفصيلاً من النوع  
والتفصيل فانه  
إذا كان النوع تحتها  
بالقول كان أصل  
الاطلاق باقياً غير  
تأويلي إن كل قيد  
وقوع في الإثبات  
أو التيقن يكون هو  
المحكم منه كما صرح  
اشترط على القاهر  
لا بطريق المفهوم  
كما نزع الفاضل الجليل  
نسخه

لا يخفى على الفطن أن ليس بين ما أشبه وما فاضله فرق  
فقط

كونه مطابقا والثالث المطابق وهذا المعنى هو  
 الحكم الحق بالمطابقة فيقال حكم حق وانما قد يكون اولاً  
 لان الحكم ايضا منظور من جهة الفاعلية لكن ثانياً  
 لانه اذا لم يكن منسوباً الى الواقع من جهة الفاعلية لا يصفى <sup>طابق</sup>  
 بكونه مطابقاً بفتحها فان مقتضى باب المتفاعلة النسبية  
 والمفعولية من الطرفين ولكل الواقع منظور فيه بذلك  
 الاعتبارين لكن ثانياً اذا الفاعل الصريح للمطابقة على هذا  
 الاعتبار هو الواقع **فوه** هو الواقع الموصوف بكونه حقاً  
 الواقع هو النسبة الخبرية الدائمة مع قطع النظر عن اعتبار  
 المعبر بانه ان الكلام الذي لم يعل وقوع النسبة بين الشئين  
 بالثبوت بالانقضاء مع قطع النظر عن حصولها في الدهن  
 لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون  
 هذا المحذور اذ ا ولم يكن ذلك النسبة هو الواقع والخارج  
 ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة تمتع قطع النظر عن  
 اعتبار المعبر لانها موجودة خارج فلا يرد ان النسبة  
 امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها **فوه** واما المنظور  
 بهر انما هي كون الحكم مطابقاً بغير الباري الواقع بالصدق <sup>الالمحظ</sup>

هذا الاعتبار والا حاكم فانه انما يصير الحكم مطابقا للحكم  
الواقع واعتبر من جهة المعالية حرا بما يقابلها من الواقع والحكم  
منصف بالبحر المعقول للصدق اعني انباء علماء هو عليه فيكون  
تسمية هذا الاعتبار بالصدق والتي تسمى بوصف ما هو  
منظور فيه اولا فان قلت لم يجرى العمل بالعلم ان يسمى  
كون الحكم مطابقا لغيره بالصدق وكون الحكم مطابقا لغيره  
بالحق تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه انما اوجب بان  
التسمية بوصف المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف <sup>المنظور</sup>  
فيه انما العلمية منه والتي تسمى الى العلم <sup>الذي هو</sup> بوصف المنظور  
ثانيا لكونه هو الانباء الى قال الفاضل الحنفى فيه نظر ان  
الانباء صفة الحكم والمقصود هنا بيان حال الصدق الزر  
هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدا  
مبنيا لفعال الاخبار فانه صفة الحكم كما لو كان  
مصدا مبنيا للمنفوق اعني كون الشيء خيرا عنه <sup>على</sup>  
عليه فلا شك في وصفه الحكم او يقال ان هذا مبني  
على السامع فان اختيار الحكم عن الشيء على ما هو عليه  
كما في تعريفه العلمية الزر هو صفة السامع او المنص  
فانه

فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه  
الشيخ في حاشية المطبوع وقال الحاشي المدقق لو كان  
انضاف الحكم بآي معنى كان بالانباء غير النسخة على ما كان  
عليه عمل كلامه انتهى عتيل ان يكون مراده ما مر في كلام القائل  
الحاشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصود ان يكون  
الانباء المذكور صفة للحكم انما يصلح لو كان كل حكم ثابتا في  
نفس الامر ودرول كل كلام ما هو في نفس الامر اذ يصح ان  
يقال كل حكم صادق اي غير عنه على ما هو عليه والجواب  
انه لا يلزم في وجه المناسبة انضاف جميع الافراد الحكم بالوصف  
المذكور بل يكفي انضاف بعضها به وان درول الكلام في  
نفس الكذب والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة  
الافاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء المذكورة  
معنى لغوي المصدر محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره  
من الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل في لانه  
بالعلاج المناسبة في التسمية على وفق ما ذكر في  
المنع عما ان القدر المطلق لا يكفي في وجه التسمية  
فان مفهوم المدح لما يقال ان الحقيقة وصف الحكم

كلام

الانباء المذكورة



ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحدها  
عليها وهو حاصل الرفع ان المطابقة وحدها وان كان

صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه  
اعني المطابقة المتعلقة بالعلم الاري انه يصح ان يقال الحكم  
وصف المطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه

هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابق الواقع <sup>نقلاً</sup> قوله الا  
مركباً جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم ليجب ان يشق منه  
صفة له كما يشق من الحق يقال حكم حق كذا افاده الشرح

حيث قال في شرح التخصيص في الدلالة الوضعيّة اللفظيّة  
بانها فهم المعنى من اللفظ واعتبر عليه بان الفهم ان كان

مصدراً مبنياً للفعال اعني الفاعلية فهو صفة الفهم وان كان  
مصدراً مبنياً للمفعول اعني المفعولية فهو صفة للمعنى فلا يصح

جملة على الدلالة التي صفة اللفظ غير احباب بان لا يتم بانه ليس صفة  
اللفظ فان وحده وان كان صفة الفاعلية وكذا اللفظ موحده

صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان  
معنى فهم المعنى من اللفظ او الفهم المعنى منه هو معنى كون اللفظ

حيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة <sup>بمعنى</sup> لا يفهم ان يشق  
منه

قوله

منه صفة تجل على اللفظ وفهم المعنى او انهما منه كسب  
لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ منه فهم من المعنى  
فهم وله من اللفظ اه اراد به السببية حيث روي ما قاله الشيخ  
من يجمع التاميز بخاصته ان يكون فهم المعنى من اللفظ صفة  
لفظ بل يكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ثم اللفظ  
فهم ان يستلزم واني استلزام من الالتحاق والاولى ان يقال  
ان امثال هذا نحو على الساج من القدم واستمراره على كونه  
ان اللفظ صفة اللفظ وفهم المعنى صفة السامع فادب ان  
تفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث  
يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث  
يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث  
من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من اللفظ بحيث  
طابقه الواقع اياه صفة الحكم بل نحو لا على الساج على ما  
صفة بعض الفضايل يكون معناه كون الحكم بحيث يطابق الواقع  
بناء على ظهوره لا منه عليه واعتدادا بفهم السامع قال المحقق  
المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور او لا في اعتبار المطابقة  
مع الحكم ايضا في الحقيقة او كسب المراد يكون منظور فيه  
اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة او لا حتى يرد عليه ما ذكره من ان

الرز بل حفظه لا في حصوله هذا المعنى اعني كون الحكم مطابقا  
 بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكر مقدا او غير  
 ولا يخفى انه ثابت على هذا التعريف بل **وهو** لا ينافي هذا احصاءه في  
 يعرف ان العلم ان يكون الماء في قوله ما به لا سببية والضمير ان  
 للشيء فالعلم الامر الذي سببية شيء ذلك الشيء والاشك انه يصيد  
 على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا لما يصير انسانا متميزا عن  
 جميع اعداد **ب** الفاعل واجبا له ما به ضروري ان المعدوم  
 لا يكون انسانا بل لا يكون **م** مثلا واغريه بالانفرد عنه لانه لا تمايز  
 في المعدوم بل في ذاته ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعناها  
 ونحوها **ف** لا نقول الفاعل ما به الشيء وجوبه الى الفاعل ما به الشيء  
 موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل في ذاته ذلك  
 الشيء **ف** مستتبها كما يستنبط الضوء للشمس والفعل نزع عنه  
 الوجود **و** يصغر ما به عما قال الاشراقون وغيرهم القائل بان  
 الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المرتب  
 على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستنباط ثم العقل ينزع منها الوجود  
**و** يصغر ما به مثلا ماهية زيد يستنبط الفاعل في الخارج ثم  
 يصغر ما العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا اثره  
 كما انه يحصل من الشمس اثره مقاديرها من الضوء المحصور في هذا  
 مقدر

نسخة  
 مستتبها

فمن سوز ثابت في نفس جعل الشمس متصفا بالوجود  
كان الفعل لتفسير الوجود ووصفه به فتقول وجد الضوء الشمس  
واما ان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود الامني حيث  
نفسها والامن حيث كونها تلك الماهية عام اذهاب الماهية المشكوك  
وعنه هم القائلون بان الماهية ليست مجموع فانه قالوا اثر  
الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه غير انه جعل  
الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فمر اثره باعتبار  
الوجود الامني حيث كونها تلك الماهية بان جعل الماهية  
ماهية فاعلم ان هذا التفسير بان اثر الفاعل الشيء الموجود في  
الخارج اما ينفع او باعتبار الوجود ~~فان~~ لا اما به الشيء بغير ليس  
اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما ففصل الماهية والماهية  
باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس بجعل الماهية في  
ان لا ما يخرج بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينها جعل واما عدم  
المايز بين الشيء في المعدادات فاما هو في الخارج لا في النفس  
فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في النفس والاحال  
للتزاوج في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجموع او غير مجموع به  
اذا لا تفعل محنة على ان يشهد به القطع السليمة انما النزاع في كون  
باعتبار

سنة  
التفسيرين

كانه قيل اذا قلنا بان كون  
الماهية ماهية غير  
جعله فانه يفسر  
فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في النفس والاحال  
للتزاوج في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجموع او غير مجموع به  
اذا لا تفعل محنة على ان يشهد به القطع السليمة انما النزاع في كون  
باعتبار

في ان يكون نفس  
الماهية  
صدارة عن غيره  
والشيء جوهري



اما حجة الجوف او غير جوف بالمعنى الذى تترضى ان اثر الفاعل نفس الماهية او  
 الماهية باعتبار الوجود فاندفع ما طال بعض الفضل ان هذا الجواب  
 انما يتفق على ما ذهب من قال الماهية غير جوف فاما من يقول  
 الماهية جوف فلا ازم فيه ذهب احدكم الى ان الماهية شعور بمعنى كونه  
 تلك الماهية اعية او لا معنى له ولا يصلح محالا للذراع وان  
 ثبت مصداق ما ذكرنا فليسك الرجوع الى شرح الموقف  
 والغرض الشريعة على شرح حكمة العيان وشرح الزور والحق  
 الذى لا ريب فيه قلت بعد التسليم اه يعنى لان اول ان الشئ  
 هو ما يعنى الوجود بل يعنى ان يصح ان يعلم وغيره عن حقيقة  
 ولو تجاوزا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في التقريب الحمل  
 على الحقيقة والامتناع عن الجواز ان كان مشهورا يجب  
 استعماله ففرق بين ما به الموجود موجود فانه الفاعل وما به  
 ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول  
 الامر الذى بسببه الشئ الموجود متصفا بالوجود وما ذلك  
 الا الفاعل ومعنى الثانى الامر الذى بسببه الشئ الموجود هو ذلك  
 الشئ الموجود وهو كمال الشئ الموجود امتناعا عن جميع ما عداه  
 وما ذلك الا الماهية او لا مدخل للفاعل كونه الموجود المتماز ذلك

برهان

فانه لا شك ان الشئ لا يتصور غير وجوده  
 فانه لا يتصور ان يكون له وجود  
 فانه لا يتصور ان يكون له وجود  
 فانه لا يتصور ان يكون له وجود

بما في نفسه او في انصافه بالوجود عما حقق فان قيل  
مفارقة بين الشيء وماهية حتى مقصور فيها سببية قلت  
هذه من قبيل العلية والمعلم انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء  
الى غيره وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مفارقة  
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما **قوله** وبه يظهر  
اي باذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك الشيء  
**قوله** وقد عجل احدهما الى الثاني اذ لا حاجة لرجوع الاول  
لان الضمير الثاني عزم على الاول والعلم هو الماهية لا الله  
قاله في الامر الذي سببه ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في  
ثبوت ذلك الامر الى غيره ذلك الامر في جميع محصل  
التعريف الى ما قالوا في تعريف الثاني الذي بالغير الاعم  
بانه لا يعمل بوجوه تلك **قوله** فلا يقوم الاستكراه اذ  
العمل ليس الامر الزين سببه المفعول ذلك العمل لعدم  
الحمل بالحواطة بينهما **قوله** لكن يتفضل علم التعريف بالعرضي  
انما لا يظم التعريف لان مال التعريف على ما يتبين هو  
ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غيره ذلك الامر والعرضي  
ليس كذلك فان الماهية في انصافها به سواء كان لازما

حيث عزم على الثاني بما لا يكون  
فما عجلت حكمه تمام الماهية  
ايضا من يرد ان النفس في  
الذي تقتضي المقارعة بين  
المفرد والمفرد به  
ولا مفارقة فيما اذا كان  
المفرد بالذات تمام الماهية  
وحاصل ما قالوا في جواب  
انه لا يعمل بوجوه تلك  
بمعنى انه لا يحتاج في  
ثبوت تلك الذات  
التي لا يغفل

وكان سائغا كونه متجيبا  
يتم الواجب متجاوبا  
وهي ماهية الانسان

اذا فارق احتاج الى امر غير ذلك العزمي يكون عليه لشيء سواء كان  
نفس تلك الماهية او غير هاشا الانسان في كونه ضاحكا محتاجا الى امر  
مثلا كونه ضاحكا اعني التهيؤ لكي يفي الانتفاض بالامر اني بفرض  
الجزء ظاهر المحو المتناقض فان الانسان في كونه لا يحتاج الى امر غير ذلك  
لشيء له غير معلل بشئ اما بالافراط واما بنقص التراتفيع  
فما لم الفاعل المحلي من ارتفاع النقص بالذات والعرض باضاهة  
وهل الخشنة انما يتغير في هذه النقص لان المقدم تعريف الماهية بتقدير  
عن العرض لا يد عليه قول الشك بخلاف الضاحك قد خول الذات  
في تعريفها لا يغير المقدم ولو لمنا ما قلنا ما ذكر بعض الفاعل  
جرت عادة التقدم في ابتداء بحث الماهية من الامور العامة  
ببيان الفرض بين الماهية وعوارضها دون ذاتياتها لانه قد  
تشبه الماهية بالعوارض فيها اذا عرضت شي لنفسه كالكل  
الكل بخلاف الذاتيات فانه لا تشبه بين الكل والجزء  
فتدبر **فهم** وجعل هو هو اه رد لما قيل ان هو هو علم في الاعمال  
والبناء فيه متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والكرام بالاتحاد  
الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به تحققة الشيء في المفهوم فلا يصح  
التعريف على الفاعل لانه غير متجيب **فهم** والحق العرض لانه غير متجيب

في المفهوم

الذاتية والذاتية

في المفهوم وجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو الا في العدم  
وعليه الاصطلاح فان معنى حمل الموطاة اعني هو اتحاد المفكر <sup>في</sup> مفهوما  
في الصفة فحمله عليه خلاف المتبادر والاصطلاح الذي <sup>في</sup> خلاف  
الاحترار عنه المتغيرات فلا يتركب عليه مع ان الوجه الصحيح  
وهو ان يكون الباء لاسبية والضمير <sup>الشيء</sup> انظم متبادر سالم  
عن ورود النقص على انه يرد على هذا التفسير ان يكون الحدود  
ما هي الحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد الحد مع انه ليس  
**قوله** هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكر <sup>قوله</sup> كان اخره لكون  
الذكر اظهر واسبق الى الفهم **قوله** اي بالآلة المفهم منه دفع  
ما يرد على اظم عبارة النظم من انه لا يتم ان يكون الذاتيات  
التي هي من العواض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور  
بالوجه لا بالآلة ومثل الدفع ان ليس المراد بالصورة <sup>قوله</sup> كما يمكن  
تصور الانسان الصورة طلقا والاصور بالوجه فقط  
حتى يرد ما ذكر في المراد المصور بالآلة فالمراد ان ما يمكن تصوره  
بالآلة بدون فهو من العواض ولتصور الشيء بالآلة بدون تصور  
ذاتاته الماهية عاقل القاضل الحسي لا يخفى عليه ان المفهم  
من تعريف الماهية تقديرها عاقلها فينبغي ان يخرج اخيرا الماهية

كما هو المراد وكما انظر



من غير ما يخرج عواضها غير ما يخرج عواضها انما على تقدير ارادة النفس  
باللكنه يبقى الجواز داخل فيها اقوالهم من حيث هي غير ان  
مقايير الماهية لعواضها اللازمة والمقايير لان بعض المقايير  
ما في نفس نفسها ما في نفسهم <sup>صعد البصر</sup> والخطي فكان على ان يكون <sup>المنطوق</sup> حقيقة  
العواض والمقايير واحدة واما مقايير الماهية لغيرها فظاهر  
من تعريف الماهية اذ المراد بقوله <sup>ما به</sup> السببية العامة ولذا ذكر  
في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مقايير لجميع  
عواضه اللازمة والمقايير مع عدم التعرض لبيان المقايير  
بين الماهية واخرها <sup>التي</sup> واما تصور بالوجه الى بيان  
سبب تفسير الصور بالصور بالكنه يعني لو لم يقسم  
لدخل الثاني بالمعنى العام في العواض لانه مما يمكن تصور الشيء  
بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصور بوجه العرض <sup>فوق</sup>  
قبل عليه يستفاد يعني يستفاد من تعريفه فوافاته <sup>القول</sup>  
عنا قوله مما يمكن تصور بوجه وان العرض يمكن تصور الشيء  
بدونه والثاني بخلافه اعني لا يمكن تصور الشيء بدونه في  
عليه اللوازم البقية بالمعنى الخاص اعني ما يمنع انكارها  
عن الشيء يستلزم تصورها اذ لا يمكن تصورها <sup>فعلية</sup> لانه لا يمكن  
تصور الشيء

قول

لصعود الشيء بدوننا ضرورة ان تصور مستلزم كذا بحيث  
يستحيل الانفكاك بينهما فينقض تعريف الذي متعاكسا لك  
ينقض تعريف العرضي باجمعا فاجتناب الاستفادة في <sup>العرضي</sup>  
مفرغ على قوله ينقض تعريف العرضي باجمعا  
هذه الاعتراضات على المسافر فيبقى ان يقال انه يرد على  
التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص  
الاهم الا ان يقال المقص من ذكر الاستفادة اشارة الى  
ورد الاعتراض على تعريفنا ودفعه عنها وحيث يكون غير متصور  
ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين <sup>الاول</sup> <sup>والثاني</sup>  
لغيرنا سلم الاستفادة فان بيان حكم العرضي لاجل مغايرته <sup>الملازمة</sup>  
لا يستلزم ان يكون <sup>الجزء</sup> الذي يخالفه على تقدير تسليم الاستفادة  
لان ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف <sup>الذي</sup> عجيب  
يصح ان يكون معرفا للذات مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد  
حكما عا شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور  
بدونه ليس عرفا مساويا للعرضي بل عليه من التبعية في  
توليدها من العواض ويؤكد ما قال في شرح المطالع للذات  
خواص ثلث الاولى انه يتبع رفعه عن الملازمة عما مضى انه اذا  
تصور الذاتي وتصوره الملازمة امتنع الحكم بسلبه

منها الذائبة سنة ١٠٦٠ هـ

الامح

مطابق

المفرد

تَقْوِي

المزائن

الوجوه

اول باب

فایده

الى الصنوبر

وفا

في المحلة

والنص

واحد

امکان

الملك الناصر

فانهم كانوا يسمونهم بالثغريين

نقصه ذلك الذي

الافطار و يدور  
والله اعلم بالصواب

النفق  
الارض

عجبت النوارم بأسرها في الذهن وروح فلا ريب

الذي عليه افاق قبل قدح السيد من حاشية المطالع

نصو هذا الكتاب في بعض النسخ

من تصور انما اني

النفق بالبحر  
الارض

من تصور الذات والماهية بطريق الاحتياط ولا ينبغي فيه احتياط  
الماهية فضلا عن تصور هاتين المحتاج اليه هو التصديق  
ببوت الزايف لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور طرفه  
بالذات لا استلزام تصور بها تصور <sup>الله</sup> وشر ذلك اليه عبارة قوله  
على ما نص عليه في حواشي المطالع قال السيد في بيان قوله  
بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملتزم التفصيلي فربما  
يطرأ على ذهن ما يلي جيب اعراضه اللازم فلا يستلزم ان فاعله  
اي اذ تصور الملتزم فكان ملحوظا قصد انظر الببال  
استلزام تصور على هذا الوجه تصور لازمه القريب  
وفي هذا المقال عجب نفس عليه حواشي المطالع فليخرج اليه  
قوله وايضا زمان تصور اللازم الى جواب بالعدم الايراد  
المذكور يعني ان معنى قولنا الذي لا يمكن تصور شيء بدون انه لا  
يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذي مقصور في  
ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا تصور  
زائلا فيكون تصور الشيء عين تصور اياته فلا بد ان  
يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان  
غير زمان تصور الملتزم ضرورة ان تصور اللازم غير تصور

يسمى  
مستلزم



الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس نحو الشئيين في زمان  
 واحد اذا كان زمانا تصورهما متغيرين صحت انه يمكن  
 تصور الملزوم بدون اللازم لانفسنا كما عرفت في زمان تصور  
 فلا ينقض حد الزمان باللازم المذكور اقل عنه لان تصور  
 الملزوم مع تصور اللازم لا سبب وجب له والاما جاز  
 لبقاء مع زوال تصور الملزوم واللازم يعلم بالقدرة ثم ان  
 تحقق معنى للزوم بين الموعود والمفعول كما لا يخفى ولهذا  
 قالوا المليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف  
 بالزوم من تصور تصور شئ آخر مع ان المتبادر ان  
 معدن للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور  
 اللازم السابق لانفسنا عن تصور الملزوم قلت  
 معناه ان تصور يعقب تصور الملزوم بدون فصل  
 وقيل ان يمنع تغير زمانى التصورين فان لم يكن امتناع  
 توجه النفس في زمان واحد الى شئيين رد عليه ان  
 المتعارضة تصور الزمانى لك ايضا مثل **والا** والاولى الجواب ان  
 قيل معنى عدم امکان تصور الشئ بدون الزمانى عدم امکان  
 ملاحظة مجرد اعنة كما ان معنى امکانه بدون العرض امکان

ما حقيقته تجرد اعنه انه <sup>مقدور</sup> ان اراد انه حقيقته فهو <sup>مقدور</sup> على  
لان المقدور لا يمنع اجتماعه مع المعلوم ضرورة انه يتوقف  
على وجوده وعلمه ويصور المتزوم قد يجامع تصور اللازم  
وان اراد انه بمنزلة المود في عدم لزوم الاجتماع كما ليس  
عليه لم مع ان الجبار معدت فان المعدت الحقيقية هي  
الخرجات الواقعة فيها وتسميته الجبار معدت على سبيل  
النسبية لقدر <sup>مقدور</sup> في تلك النسبة <sup>مقدور</sup> في حوزة شرح الرسالة  
فهو لا يفيد ان تجوز اجتماعها فيه نقضا على تغيير القبح  
وهذا البحث منه دمج في قوله ولقال ان يمنع تقاير زاني <sup>مقدور</sup>  
كما لا يخفى وحال معنى التزوم الزا عنده في اللوازم البينية  
<sup>مقدور</sup> ان <sup>مقدور</sup> ان بيان نقول المتزوم واقفل اللازم وبذلك  
صرح العلامة في الفتاوى في شرح المقاصد في بحث الاضافة  
ومنع تقاير زاني المضمون بعد الاستدلال عليه راجع  
الى دليل في غير وجه واصله ان الدليل المذكور انما يتم فيها  
اذا كان تصور المتزوم معدا وذلك غير لان في جميع  
المتزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجوز ان لا يتوقف  
اللازم على المتزوم اصله بل يكون الامر بالعكس

مقدور  
علته  
مقدور  
وقد لا يجتمعان  
الصلة المقعدة

لا يمنع المدعى

بالنسبة الى مكانها فان الاضافة لما كانت داخله في مفهومها  
وتفعل الاضافة يتوقف على تفعل المكملات لكونها طرافها <sup>لها</sup> <sup>لها</sup>  
الاعدام متوقف عليها ولا يتوقف شيء منها على الآخر كالمفصلة

فانه لا يحصلان معاً في غير ان يتوقف أحدهما على الآخر

والأجل المعتبرة خلاصته ان اللازم <sup>المتطلب</sup> من غير العلم والمعلوم  
او بين معلولي علم واحد فعلى تقدير ان يكون الملتزم علمية

معرفة يكون زمان تصور الملتزم مغايراً لزمان اللازم

وعلى التقدير الآخر يكون زمان تصور الملتزم هو زمان

تصور اللازم وبما ذكرنا الكسوف توجب المنع ظهر ان اعتراض

المتحشى المدق بعد نقل هذه القضية بان جوابه الثاني لا يجزئ

الاعدام بالنسبة الى مكانها وفي المتضايفين مبني على عدم

التدبر في توجيب المنع المذكور ووجه المثال ان وجود الماهية

ليس الا وجودات الاضراء فلا يكون تصور الذات مغايراً للزمان

لتصور الزمان ولذا قالوا بالتغاير بالاحمال والتفصيل بين

الحد والحدود بخلاف الملتزم واللازم فان تصور الملتزم

مغاير بالزات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره

بقوله الاول وهما اصله ان في الزمان تصور الذات بدينه

غير

نسبة ما في حاشية المدقق  
اعتراضاً ليست في محلها لانه  
تنبيه على ما اراده الخبير بقوله  
ولما قلنا ان يمنع ان لا اعتراض  
عليه وفي عبارته تعارض هذا

على  
مدى

ان يكون بدونه  
وهو

فكان

غير مان لان وجوده وجوده كما ان المقصور ايضا غير ممكن في اللزم  
المقصور ممكن لكن المقصور هو الفكاك المترجم عن اللازم محال  
وهذا كما قالوا في الكميات الفرضية فلو اشتركت محال وان  
كان الفروض محالا بخلاف الخيالي فان الفروض المفروض محال  
ولفصل ذلك في حاشية السيد علي شرح مختصر الأصول  
وهذا القدر يكفي في هذا المعام يعني هذا القدر من التفكاك  
اعني كونه زمان تصور اللازم غير محال تصور اللازم يكفي في  
في العرف بين الذاتي واللازم واما في قسمه الخارج عن  
الخاصية الى اللازم والخارج فلا يلحقه خاصية التفكاك  
بغير الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا الشأن الذي دفع  
ما يتوهم ان القول بالتفكاك يلازم قاعدة المترجم وحاصله  
ان التفكاك لا يلازم المترجم بغير الانفصال وعدم الاستعقاب  
لا المتعارف بالزمان فقال **قوله** وفيه ايضا الى اعتراضه ان على  
قوله ما يمكن اه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما عليه تصور  
انسان **قوله** الامكان الخاص اعني سبب الفرضية غير جازي  
الوجود والمعدم يلزم جواز تصور كنهه الشيء بالعرض وهو  
از العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعرف واللام ليس عارضا ان يصير

الخاص والمعام  
بلا مكان العام  
وحيث ابدى

د

علة



ان لم يضر خلافه

بعض

محتمل ان تصور كنهه الا ان يتصور العرضي لا يتصور لا بد منه اعني به  
ليس ضروريين فيكون تصور كنهه بالعرضي جائزا ان لو امتنع جواز  
ان يكون تصور كنهه بدون ضروريه <sup>لا بد منه</sup> وان اراد بالامكان  
الامكان العام اعني في الضرورة غير احد الجانبين فهما لبعض  
حصل في الترتيب ايضا انما يصح على العرضي ان تصور الا ان  
بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام لا يصح  
على الزايف ان تصور الا ان بدونه متنع وكل ممكن بالامكان  
العام وتخصيصه انه عالم بقيد الامكان العام شيء من الطرفين  
كان صادقا على كل من الواجب والمنتهى **لكن** وجوابا عما  
ان المراد بالامكان الامكان المحال ونسب لزم جواز تصور كنهه الشيء  
بالعرضي بان يكون هو سببا لخصوص العرضي محال <sup>مستبعد</sup> باللازم جواز  
تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتضادين  
في قولنا ممكن تصور الا ان بدونه تصور الا ان لا بد منه معه <sup>بعض</sup>  
لا بد اذ انما نقول لا بد منه معه لا بد فالحق تصور الا ان لا بد منه  
غير العرضي ولا يتصور معه ليس بالضروريين ولا استحالة  
فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور بالامور  
العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما هو كونه

الباء

تعتبر

الب في قوله بدون الملائكة اما لو كان للسببية فالعبار القول بدون هو  
قولنا لا معنى للسؤال باق لعل هذا وجه التسليم في قوله وكو سلم  
**فقط** لا يمكن بالنسبة الى المفيد ليعبر ان الاحكام في الحق مما  
يمكن تصور الانسان بدونه داخل على الصور المفيد بدونها  
ان اعتبر كيفية النسبة المتصور الى بدونه حتى يكون المعنى كونه  
المتصور بالكنة بدون العرض وبه ليس بضرر شي من يلزم ما  
ذكر من جواز المتصور بالكنة بالعرضي اما لو اعتبر كيفية النسبة  
الوجود الى ذات المتصور المفيد حتى يصير المعنى المتصور بالكنة المفيد  
بكونه حاصل لا يكون العرضي ممكن لغيره ليس وجوده ولا علة  
ضرورية بالمعنى انه قد لا يحصل فلا احتمالة فيه لان الامكان لا يجمع  
الى ذات المتصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه لو ضحوا  
قولنا الروي الابيض ممكن لا يتلزم جواز عدم البياض عن  
الروي لان الاحكام اعتبر كيفية النسبة الوجود الى ذات الروي  
لا كيفية النسبة البياض اليه فمنها يجوز ان يعتبر الاحكام كيفية  
النسبة الوجود الى ذات المتصور الزر يكون بدون العرضي لا كيفية  
نسبة اللون بدون العرضي اليه فعدم المتصور بدونه مثل عدم  
الروي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان لا يوجد ولا يوجد

المحقق  
 قدس سره  
 في جواب  
 السؤال  
 في اعتبار  
 المكان  
 بالنسبة  
 الى  
 الصورة  
 في  
 اعتبار  
 المكان  
 بالنسبة  
 الى  
 الصورة  
 في  
 اعتبار  
 المكان  
 بالنسبة  
 الى  
 الصورة

ولا يخفى في ركائنه

فتأمل انه قد ظهر من المثال ان اعتبار المكان بالنسبة الى الصورة  
 بعدد ما في عينه الزوق السليم فانه يصير لبعض خلاف الضاحك  
 واكثر من الامور التي يكون تصور الشيء بالمكان الذي هو  
 فانه من العوارض اقواله وتبين ان الثاني الامر الذي يكون  
 تصور الشيء بالمكان الذي هو غير ممكن ومن هذا خرج جواب  
 آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الثاني على اللوازم  
 البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن  
 لكن التصور على خلاف الثاني فان التصور بدون غير ممكن  
 ان ليس تصور الشيء التصور ذاتيا فلا يكون بدون محتملا  
 بخلاف تصور اللوازم فانه غير تصور المنزوم في تصور  
 بدون وان لو وجد وهذا هو الجواب الثاني الزاشر الى ان  
 قول على ان التصور الى اي على ان استلزامه ان مقابل قولنا بدون  
 وان الامكان كيفية النسبة فتقول ان التصور ليس بالمكان الذي  
 بان يكون الوضع سببا لمصور غير متع ان يجوز ان يكون علو  
 نسبة خاصة يلزم من العلم العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا  
 انه يجوز ان يكون للعيان نسبة خاصة يلزم من العلم العلم  
 بعيان اخر وان لم يطرد في جميع العوارض **قوله** وممكن **احتمال**

التصور الى بدون

جواب

جواب عن الاعتراض باختلاف التق الثاني وهذا هو الحق **السلام**  
السبق الى الفهم يعني الاختصار ان المراد بالامكان في قوله  
مما يمكن تصور الازنة بدونه الامكان العام لا مطلقا حتى  
يرد انه يتحقق الثاني بل مقيدا فيكونه من جانب الوجود فمفتر  
قوله مما يمكن تصور الازنة بدونه ان تصور الازنة  
بالكنة بدون الوضعي يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنة  
بدون الوضعي امر التصوري ليس بضروريا وهذا المفتر  
الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الثاني  
اذ لا يصح ان يقال تصور الازنة بدون الثاني يمكن  
وجوده يعني التصوريه ليس بضروريا نعم الامكان  
المقيد بجانب عدمه حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس  
بمعتبر في العرضي **قوله** اكلقها على الماهية ان كان  
المراد باعتبار الشخص الماهية المشروطة بنسب  
الشخص كما هو الظاهر في الاطلاق غير مشهور بين القوم  
وان كان المراد بالماهية مع الشخص فعدم شهرته في  
من حيز المنع قال السيد السند الحقيقة الجزئية ليست هي  
وفي شرح التبريد وقد يرد بالزات ما صدق عليه علمية



من الافراد الحقيقية الجزئية وتسمى **هوية** **له** اورد الفاء  
 يعني اورد الفاء في قوله فالحكم يثبت الى اذنا بان هذا  
 السؤال ناشئ عما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو ال على  
 نفعه ووروده على ما قبله هو كانه كذلك او لا عما هو  
 سائر الاشياء المودعة الكتب من قال ان الفاء الثاني  
 للالتزام لم يأت بشيء **له** يجوز امور ثلثة احدها ان  
 الحقيقة بما به الشيء هو هو وانما يكون الشيء بمعنى  
 الموجود وانما يكون الشيء بمعنى الوجود فانه يصير المعنى  
 النوراني الى الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا  
 خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقدة الوضع مستلزمة  
 الحمل انما يتبين كانه ما الامور الثابتة ثابتة لان  
 الاشياء ليس **الانفس** **الاشياء** فوجودها وجودها  
 وما ذكرنا ان دفع ما قبل انه اذا كان الحقيقة بخلاف  
 اللغوية في هذا الحكم اذا لم يمتد الى الجزئيات الموجودة في  
 مختلف الخواص موجودة كيف وجود الكلي الطبيعي **مفترقا**  
 العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية المفترقا بما  
 به يجاب عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الفيزان

حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذا كانت  
 لهذه الخدوف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي <sup>هنا</sup>  
 ونسبها بالاسماء المخصوصة لها حقائق هي <sup>هنا</sup> بها فذلك  
 الحقائق التي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست بالقوة  
 لا اعتقادنا او هاهنا وان هذا من ذلك وحقيقته ان لفظ  
 الماهية يطلق على معنيين هما عيانية السؤال بما هو وما به  
 الشيء هو هو النسبة بين المعنيين عموم من وجه  
 لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني  
 بدون النسبة الاول في الماهية الجزئية واجتماعها في الماهية  
 النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالغير الثاني لا يكون الا  
 نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت  
 حقائقها موجودة <sup>لأنها لها وجود</sup> والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال  
 ما قال اما ما قاله الفاضل الجليلي ههنا عن هذا الاعتراض في  
 بيان قوله تعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق  
 والوجود فليس بشئ <sup>منه</sup> اما اولاد الحقيقة بمعنى الماهية  
 الموجودة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابته لانه يكون  
 ذكر الاشياء مستدركا اذ يصير المعنى الماهية النوعية

موجودة ولذا اعتبر الشئ عن هذا المعنى بقدر يقال ان شئاً الى ان لا غير

اي وان كان مضافاً في نفسه

مرحى في هذا المقام فتوجب الاعتراض على ذلك التعريف

لا وجه له واما ما قيل انه لا ما قيل مع لكون الشئ غير الجود

في لغوة الحكم اذ قولنا الماهية الموجودة موجودة لا خلاف في

لغوية واما الشافعية فيجب على الحنفي ان يقول اذ لا لغوية

في قولنا عراض الاشياء موجودة وما هي الاشياء موجودة لان

المقابل للحقيقة بهذا المعنى العارض او الماهية مع قطع

النظر في الجود <sup>الموجود</sup> وكون الشئ غير الموجود في نفس الذات

ان يكون الشئ غير الجود لم يلزم ما سبق بل لا يلزم التصاق

والشئ اولى بالمدخل للشيء وعنى لغوية الحكم ان يكون

الشيء عند الموجود ان معناه الجود حين قال في شرح المقام

اما انه هل يطبق على المعدم لفظ الشئ حقيقة فيجب لغوي

فعنده هو اسم الجود بلا حجة شايعة الاستعمال في هذا المعنى لان

في استعماله في المعدم مجاز وما ذكره ابو الحسن البصري من انه حقيقة

في الجود مجاز في المعدم هو من جنس ما يعينه وقال في شرح الواقف

خاصة للمقصود السالك وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى

الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث اقل من متعلق

باللغة

بمعنى المذهبين بالحق

باللغة الشئ عند الموجود **لح** اذ لا لغة الا بيان للكون المنشأ

بجو الامور الثلاثة وحاصله ان لم يتغير الحور الثلاثة بما ذكر  
بل يعني آخر مثلا لو **ف** فسر الحقيقة بالعارضة يكون **ف** غير عوارض

الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدونات او المعطونات  
فيكون المفرد الامور التي بها **ف** معدونات او موجودة او فسر الشئ  
بغير صور الموجود كالصور هناك فيكون المفرد الامور التي بها **ف** معدونات

على ما يتصور لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان منشأ السؤال  
هو مجموع الامور فما ذكره الفاضل الخشني من انه فرق بين المورد **ف** حقائق الاشياء

والمنشأ والخشني غير المورد ليس شئ منشأه فله التذير  
والمضايقة لظاهر قوله اذ اللغوية في قولك **لح** قلنا احتياج  
يعني ان رتب للفقيل وقله الاحتياج باعتبار فله الخشني

اعني احتياج الاذهان الفاضلة **لح** كما في مثل الخ فان الماهي  
ان ما افترقه ونسبها لواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر  
لان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود في نفسه والحالة  
يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد **لح** حقيقة  
عرفية كما هو التحقيق من هذه الشئ من ان انضاف ذات  
الموضوع بوجده بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس

ظاهر  
انه تغيير المورد  
وللمنشأ حقيقة فكم  
من اهل الحقيقة الظاهر  
مولا نافع الله

خبر ان الاول  
خبر ان الثاني



له الحقيقة الغوية العرفية العامة على ما ذكر الحقوقي في شرح  
 الرسالة من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف والافعال السيد  
 في حواشي المطول من اهل الميزان لا يخالف اهل الرواية اذ هم يبعد  
 بيان مفهوم القضاء بحسب العرف والافعال في افادتها  
 لكونها المعنى الى بيان الاقلية بالنسبة الى الاذهان القاصرة  
 الغير الواقعة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثاني  
 ثابت على ما زعمه فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر لا  
 حكم بالغوثة وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان  
 مفيداً لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان  
 اخذ الموضوع والمحمول مقيداً بالوصف المذكور معنى مجازي المعنى  
 المجازي وان اشهر لا بد من بيانه لان المبتدأ المعنى الحقيقي عام اعم في  
 موضع وهذا معنى قوله في الحاشية الثانية هذا ناظر الى قوله هذا  
 الكلام مفيد وقوله لا نسل انا ابو البسم الى ناظر الى قوله هذا  
 الى البيان وبما ذكرنا فمع ما قال بعض الفضلاء من اخذ الموضوع  
 على الوجه المذكور كما هو مشهور فيما بينهم لك اخذ طرفي شعري  
 على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين  
 فهم متساويان والفرق غير يبين ان اخذ طرفي شعري



ان نقول ان اولك ان نقول ان وجهه ربا يحتاج ان نعلم ان  
 نامة قلما يحتاج في افادة البيان لعدم ضرورة النسبة الى الافا  
 القاصه لكن ذلك البيان ليس طريق التاويل والصرف عن  
 الشهرة المعنى المراد منه وتبادله لكونه معنى حقيقيا غياد  
 شعري شعري فانه يحتاج الى التاويل والصرف عن الظن لعدم  
 شهرة المعنى المراد منه وتبادله لكونه معنى حقيقيا  
 بخلافه وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي وهو الفرق بين التفسير  
 والسابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التفسير حيث  
 قال فان شعري شعري يحتاج الى بيان حيث قال  
 فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون لقوله لاشغل اما ابو  
 النجم وشعر شعري يدخل في بيان عدم اللغوية الا ان  
 يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها  
 في شعر شعري كذا نقل عنه وما قاله الفضل الجليل انه  
 ان اراد ان يحاكي الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس  
 ظهور مجاز الكثرة لشهرته صاكر الحقيقة في التفاهة من  
 اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء  
 عن التاويل ليس بشي لان المعنى المراد منه حقيقى على ما قلنا

معناه كفاية وهذا ناظر الى  
 مدلوله العنى الاحتياج الى  
 البيان مع

ان الحقيقي من مذهب الشيخ ان عقيد الوضع هو ان تصادفات  
الموضوع بمفهومه موجب الاعتقاد **له** وهذا المعنى <sup>محمول</sup>  
وضع ليقوم كونه شعور غير محتاج الى التأويل لان الشعر  
المعبد بالان والمعهود بما مضى او المتصف بالبلاغة لبعض  
من اشعاره فلو جعل اضافته شعور العهد ويكون المراد  
ان لبعض شعور المعهود وهو شعري الآن كبعض شعور  
المعهود وهو المعبد بما مضى او المتصف بالبلاغة <sup>كأنه المعنى المذكور</sup>  
معناه عما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة <sup>في هذا المعنى</sup> وهو العهد  
بلا تأويل وحاصل الرفع ان معنى العهد هو ارادة بعض  
بعض الاشعار المعين واما الملاحظة فيكون الالب  
او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة في الابد عليه للاضافة  
فارادة ليس الا بالتأويل والفرع الظاهر **هو** كم وقع اي  
كم من فرق بين شعور الآن كشعر فيما مضى او هو المعهود  
بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعيين  
الشخصي او بالنوع لعدم دلالة ارادة المعين على التقيد  
المذكور بشئ من الالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي  
لنظام تقدير او الحكمي والحكمي منتف ههنا كذا نقل عنه وبما



تعييم الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها ونقول إن اللغوية  
وعلم الافادة بأش في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء

الموجود أو أعم منه ومن المعلوم أن الوجود معتبر في الحقيقة  
كما عرفت <sup>لما عرفت سابقا</sup> فثبت أن الاعتراضين عليه بناء  
الفاقد على الفاسد فإن قيل الحكم بالماهية الأمور التي

يصح أن يعلم وغير عنها ثابتة لا يصح أن من تلك الأمور  
المعدومة ما يلزم أن تكون ماهية المعدومة ثابتة وليس  
أنا المراد بالأمور المحسوس كما يحققه الشئ في قوله

والعلم بها متحقق وثبت ماهية بعض المحسوس ما يصح  
أن يعلم وغير عنه يكفي ثبوت ماهية بعض أفراد وهو  
الموجودات فأما قوله والمصدق بها أي المصدق بثبوتها

في نفسها وأحوالها أي المصدق بثبوت الأحوال لها  
فلا يتجه ما قبل أن الكلام في العلم بالحقائق ونقول مع عدد منهم  
المصدق بالأحوال من العلم بها لأن المصدق بحال الشئ

من حيث النسبة إلى ذلك الشئ علم بذلك الشئ **قوله**  
فلا لازم في العلم لاستغراق الأنواع بعين لام التفرع في  
قوله والعلم لاستغراق الأنواع العلم من الصور والصور

فالمعنى

لأن هذا مبني على ما ذكر سابقا  
في توجيه السؤال من أن المراد بالحقيقة  
الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك  
لما عرفت سابقا  
أي مما يلزم الاستدراك لفظ  
الأشياء وغيره مما ذكر  
فصل في

فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني المنصور والتصديق تحقق  
وانما حمل الاستغراق للانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان  
يكون جميع افراد العلم بالحقائق بائنا وهو غير صحيح فان  
خلاف جميع انواعه لانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما  
قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع عالم بمعده عند  
اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق  
هو استيفاء الافراد واخذ الجنس او اعمى الانواع **قوله**  
**بمعونة المقام** لغز انما حمل الام على الاستغراق بمعونة المقام  
لان المقام مقام الرد على اللاذرية وهو ما يحصل عجب الام  
للجنس لانهم ينكرون ثبوت جنس العلم مرفوع انهم يقولون  
بالثبوت وانك من الصور بل ينكرون التصديق  
بها وايضا المقام اهم اعني الاستدلال بوجود الحوادث لاثبت  
الاب التصديق بها وواجبها والقرينة للعهد حتى يخص التصديق  
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصديق فيجعل العمل على العمل  
الاستغراق يكون المعنى جميع انواع العلم من المنصور والتصديق  
متحقق فاقبل ان مقام الرد لا ينبغي الاستغراق مطلقاً  
فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبتو جنس العلم كاف في

يكون جميع أفراد العلم بالحقايق ثابته وهو غير صحيح فالجواب  
بخلاف جميع أنواعه لأنه ثابت ولو باعتبار بعض الأفراد وأما  
قال بمقتضى المقام لأن جعل الاستغراق للأنواع مما لم يعمد عند

أهل العربة حقيقة وإنما هو باعتبار أن معنى الاستغراق  
هو استيفاء الأفراد وأفراد الجنس أو أبا هي الأنواع **قوله**  
بمعونة المقام نفس انما حمل الالام على الاستغراق بمعونة المقام

لان المقام مقام الرد على الادارية وهو اعطى جعل الام  
للمجلس لانهم انكروا ثبوت جنس العلم فزعموا انهم مقتضون  
بالثبوت وانكروا من الصور بل انكروا التصديق  
بها وانضوا المقام اهم اعنى الاستدلال بوجود الحداث بآية  
الابا التصديق بها وواجبها ولا قرينة للعهد حتى يحض التصديق  
مع ان التصديق لا يحصل بدون الصور فيجب العمل بالعلم  
الاستفراق يكون العنى جميع انواع العلم من الصور  
متحقق فاقبل ان مقام الرد لا يستدعي الاستفراق مطلقا  
فضلا عن الاستفراق النوعي اذ ثبتو جنس العلم كاف في

لان بعض اهل العلم قد  
 اذا وجد عالم من علماء  
 باعبار بعض اهل العلم  
 المصنف في بعض اهل العلم  
 عليه السلام في بعض اهل العلم  
 عليه السلام في بعض اهل العلم

فما نه سمي التصديق  
بان لا ليس جاعلة لتدليل  
على ان الشك في ما في الشك  
في الشك وحكمه هو ايضا  
ان عدم حصول الحق لا يراه  
بان التصديق في قوة  
للازمنة وكونه لا يحصل  
بدون التصديق ايضا  
يفضي لاكتفاء بالتصديق  
فلما لم يوافق ان التصديق  
ولا في علمه واستدراك  
وتحاط علم في حاله قد  
على

من غير ان يكون  
 له وجود مستقل  
 بل هو موجود  
 في العلم

المراد كان ثبوت جنس الحقيقة كافيه ليس بشئ كما ينبغي قوله  
 ثم الاستدلال اه يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود  
 بالعلم والعقد والحيق وغيرها يحتاج الى العلم بان الحقائق  
 يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة وحادثة مما ينبغي في باب  
 اثبات الصانع اذ انقر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت  
 في قوله العلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع  
 انما هو بوجوه الحوادث فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم  
 بوجود الحقائق يتحقق فقد غلط في وجهه غلطين الاول  
 ظن وجوب التقدير حيث لا يتم غرض الاستدلال اليه اذ لا  
 معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها ويا حوالها فلا حاجة  
 الى التقدير الثاني ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا حاجة لتخصيص  
 التقدير اذ لا بد من العلم باحوالها ايضا كما ينبغي اقول وتبين  
 توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يراد عليه لفظ الثالث  
 بان المراد بثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم  
 بالاحوال ايضا لو فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن  
 كفاية العلم بالثبوت فلذا قد رد ولم يقدر غيره واللفظ الثالث  
 ظن وجوب التقدير قوله والثالث باعتبار المضاف اليه

اعلم من ثبوتها ١٥

مع

عل

التي  
لغيرها  
تسمى

تقل عنه فان صدر ثابته المستند الى صدر الحقائق هو ثبوت  
الحقائق ففي ضمنها صدر مضاد والضمير كما في قولهم اعدوا  
هو قريب من تقوى انه في كلامه قال بعض الفضلاء ان ثبوت  
الاضافة بحسب المعنى محل حاشية قوله لانه غير مراد لان المقصود  
قولنا والعلم بها متحقق الرد على الادوية المتكبرين للعلم مطلقا او اجماليا او تفصيليا  
فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق ولا حاجة الى العلم  
المقتضي قوله وان اراد اجمالا الى ان اراد بقوله للعلم  
عدم العلم الاجمالي بان لا يلاحظ بوجبه يشمل جميع الحقائق  
فعدم هذا العلم ثم فان قولنا حقائق الاشياء ثابته يتضمن  
العلم بجبرها بوجه اليقوت وهو علم اجمالي مع انه قد يقال  
ان المراد منه تفقده حقائق الاشياء والاعتقاد بكون العلم المتحقق  
وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله ان يقال نحن نقيده العلم اه  
نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان  
العلم في قول العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة اليقوت  
مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم نعد اليقوت يكون المراد بالعلم بها  
العلم المتصور لانه المتبادر من العلم بالحقائق نفسها اذا  
التصديق علم باحوالها وارجح لا بد ان يقيده العلم بالكنه والام حصل



المرد على اللاذرية لانهم ايضا معتزون بالعلم بالوجه ضرورة ان  
الشك خرج القصور فيحصل الاستدلال انه لا بد من تقدير  
الثبوت اذ لو لم يقدر كمال المراد العلم بها بالكنه لكان يعلم لقطع  
بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه والقائل <sup>بالعلم</sup>  
فهم ان فهم الحشى انما يقيد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاحترق  
بان ينزهها مناف لان الاول علم بقصور والثاني علم بتقديره فليفت  
يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى  
ان ما ذكره يقيد عن الحق بعامل والفضل الحشى فتعلم نحن نقيد  
العلم بالعلم المذكور في قوله ان العلم بجميع الحقايق ولا يخفى ان مقتضا  
في الجواب لا دليل عليه مع ان نعم الشئ ينافية له عن ذلك  
**قوله** لا نقول لا دليل الى اى دليل على تقييد العلم بالكنه والرد  
على اللاذرية يحصل بانه بان يكون المراد العلم الشامل لا تصور  
بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق لا تصورها بالكنه  
وبالوجه متحقق **قوله** مع ان نعم الشئ ينافية معنى ان نعم الشئ  
العلم في قوله العلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتقدير  
حيث قال من تصورها والتقدير بها وبأحوالها بناه  
ان يقيد العلم بالكنه لان للتقدير بالكنه معنى على ان يكون المراد  
العلم <sup>بالعلم</sup>



ان تقدير عدم اذ ثبوت ما يدور في ذهنه

تبيها لا لايقفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقيد  
لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقيد على التقيد فلو كانت  
التقدير مستلزما للاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير

المثبت فذكر قوله وقد يقال بثبوت الكل غير معلوم اه  
ايراد المنطق على من قال المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد العلم

بثبوت الحقائق المتصلة بثبوت جميع الحقائق فهو ليس  
بصحح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد التقيد بثبوت

بعض الحقائق فادرجه للعدل عن العلم وتغير الثبوت اذ لم

ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا قال الخشني

المدفوع ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما في كل

ما من قولنا حقائق الاشياء ثابته يفيض العلم الاجمالي

المجمل والمراد هنا قلنا قال يكون العدول بموجبها انه في كل

وقية تامل قوله والجواب ان المراد المجنس اه يعني ان المراد

بقوله حقائق الاشياء ثابته جنس حقائق الاشياء فالمر

جنس حقائق الاشياء ثابته والعلم بذلك المجنس متحقق سواء

كان في ضمن واحد او اكثر فخرج يرجع الى الاعجاب الخشني

وذلك كما خفي الرد على الختم لانه يدعي السلب على

في التقدير

هذا هو المقصود  
بأن العلم بالجميع  
لا يفيض العلم  
بالجزء

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه

في القديسين **هو** يرد عليه ان بعض ارادة الجنس وان ارفع بها **الافعال**  
 وحصل بها المراد على الخضم لكن لا يعمل ما هو المقص من التفسير بان  
 يميل القديسين لان المقص منه التنبية على وجود ما نشاهد  
 من الحيوان والاعراض وحقق العلم بها **الوصول** الى معرفة **الخالق**  
 على ما صح به **الث** واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون **ثبو**  
 العلم به في معنى ذلك المفضل **للمعجز** ان يكون في ضمن فرد اخر **سوى**  
 ما نشاهد التنبية على وجوده **وهو** جوابه ان المراد ان يعرف ان المراد  
 بقوله التنبية على وجود ما نشاهد التنبية على وجود جنس  
 ما نشاهد اذ التوصل الى معرفة **المتشابه** انما يتوقف على  
 وجود **المحدثات** والعلم بها سواء كان ما نشاهد **اولا** او **ثانيا**  
 هذا الجواب لا يرفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاهد **لا يكون**  
 الا في ضمن ما نشاهد لان معنى قولنا التنبية على وجود جنس  
 ما نشاهد التنبية على وجود ماهية ما نشاهد سواء  
 كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس  
 حقيقي الاشياء ثابت ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة **لواء**  
 كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر عما هو **المعجز** ان لا يكون المراد  
 نعم يرفع اذ كان المراد بالجنس الجنس **المتطابق** اذ يجوز ان

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه

هذا هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه  
 انما هو الحق الذي لا يمتنع عليه



ان يكون وجود حبس ما يشاهد بهذا المعنى في ضمن ما يشاهد

او غیری لکونه فریب نه لکن حمله علی هذا المصنف مع ان

تذير لفظ الجنتي بقيد لا يدل عليه قرينة أما مبني على

التبليس والتبليس نامل بعضه <sup>نامل</sup> والعلام السابق

على حذف المضاف، وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي

لا حاجة الى تعدد المضاف لان ما في قوله ما يشاهد انتموه

او موصوفه و ایماکان فیه تفسیر حق الحبس از عرف

الاستغفار على ما علم في وضعه وقد حملت ههنا على الجنب

انہر کلامہ ولا یحقی انہ لیس شیئ لامل **ع** او لقولہ ای یقین

لنور النبوة على وجود ما يبعد حاصل الشيخ مع ان

الكلام السابق ليس على حد الكفاية لان في الكلام  
اعني في ان لا يكون ذلك في طابعه شاملا

۲۱: التواضع في الدنيا والآخرة

اننا انما نريد ان نبين سعيهم في الاحق بالنبوت هي انما

عنه ان الزيادة في اعدادنا لا تكون

في الغنية تأمل في هذه الفوائد العديدة التي لا تعد ولا تحصى

العنادية والعندية ان العنادية منكرون ثمرة الحق

وغيرها

صواعق جبر  
م. ف. ل. ق. د. الكنا

رسالة بالمنية طر وجود ما الريد عليه

\_\_\_\_\_

الحمد  
على ما  
الملك بن  
المسلم بن  
والملك بن  
من بعد المصاف  
يا كاهن ادراره

۱۰۰  
 ۱۰۱  
 ۱۰۲  
 ۱۰۳  
 ۱۰۴  
 ۱۰۵  
 ۱۰۶  
 ۱۰۷  
 ۱۰۸  
 ۱۰۹  
 ۱۱۰  
 ۱۱۱  
 ۱۱۲  
 ۱۱۳  
 ۱۱۴  
 ۱۱۵  
 ۱۱۶  
 ۱۱۷  
 ۱۱۸  
 ۱۱۹  
 ۱۲۰  
 ۱۲۱  
 ۱۲۲  
 ۱۲۳  
 ۱۲۴  
 ۱۲۵  
 ۱۲۶  
 ۱۲۷  
 ۱۲۸  
 ۱۲۹  
 ۱۳۰  
 ۱۳۱  
 ۱۳۲  
 ۱۳۳  
 ۱۳۴  
 ۱۳۵  
 ۱۳۶  
 ۱۳۷  
 ۱۳۸  
 ۱۳۹  
 ۱۴۰  
 ۱۴۱  
 ۱۴۲  
 ۱۴۳  
 ۱۴۴  
 ۱۴۵  
 ۱۴۶  
 ۱۴۷  
 ۱۴۸  
 ۱۴۹  
 ۱۵۰  
 ۱۵۱  
 ۱۵۲  
 ۱۵۳  
 ۱۵۴  
 ۱۵۵  
 ۱۵۶  
 ۱۵۷  
 ۱۵۸  
 ۱۵۹  
 ۱۶۰  
 ۱۶۱  
 ۱۶۲  
 ۱۶۳  
 ۱۶۴  
 ۱۶۵  
 ۱۶۶  
 ۱۶۷  
 ۱۶۸  
 ۱۶۹  
 ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 ۱۷۲  
 ۱۷۳  
 ۱۷۴  
 ۱۷۵  
 ۱۷۶  
 ۱۷۷  
 ۱۷۸  
 ۱۷۹  
 ۱۸۰  
 ۱۸۱  
 ۱۸۲  
 ۱۸۳  
 ۱۸۴  
 ۱۸۵  
 ۱۸۶  
 ۱۸۷  
 ۱۸۸  
 ۱۸۹  
 ۱۹۰  
 ۱۹۱  
 ۱۹۲  
 ۱۹۳  
 ۱۹۴  
 ۱۹۵  
 ۱۹۶  
 ۱۹۷  
 ۱۹۸  
 ۱۹۹  
 ۲۰۰  
 ۲۰۱  
 ۲۰۲  
 ۲۰۳  
 ۲۰۴  
 ۲۰۵  
 ۲۰۶  
 ۲۰۷  
 ۲۰۸  
 ۲۰۹  
 ۲۱۰  
 ۲۱۱  
 ۲۱۲  
 ۲۱۳  
 ۲۱۴  
 ۲۱۵  
 ۲۱۶  
 ۲۱۷  
 ۲۱۸  
 ۲۱۹  
 ۲۲۰  
 ۲۲۱  
 ۲۲۲  
 ۲۲۳  
 ۲۲۴  
 ۲۲۵  
 ۲۲۶  
 ۲۲۷  
 ۲۲۸  
 ۲۲۹  
 ۲۳۰  
 ۲۳۱  
 ۲۳۲  
 ۲۳۳  
 ۲۳۴  
 ۲۳۵  
 ۲۳۶  
 ۲۳۷  
 ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 ۲۴۰  
 ۲۴۱  
 ۲۴۲  
 ۲۴۳  
 ۲۴۴  
 ۲۴۵  
 ۲۴۶  
 ۲۴۷  
 ۲۴۸  
 ۲۴۹  
 ۲۵۰  
 ۲۵۱  
 ۲۵۲  
 ۲۵۳  
 ۲۵۴  
 ۲۵۵  
 ۲۵۶  
 ۲۵۷  
 ۲۵۸  
 ۲۵۹  
 ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 ۲۶۲  
 ۲۶۳  
 ۲۶۴  
 ۲۶۵  
 ۲۶۶  
 ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 ۲۶۹  
 ۲۷۰  
 ۲۷۱  
 ۲۷۲  
 ۲۷۳  
 ۲۷۴  
 ۲۷۵  
 ۲۷۶  
 ۲۷۷  
 ۲۷۸  
 ۲۷۹  
 ۲۸۰  
 ۲۸۱  
 ۲۸۲  
 ۲۸۳  
 ۲۸۴  
 ۲۸۵  
 ۲۸۶  
 ۲۸۷  
 ۲۸۸  
 ۲۸۹  
 ۲۹۰  
 ۲۹۱  
 ۲۹۲  
 ۲۹۳  
 ۲۹۴  
 ۲۹۵  
 ۲۹۶  
 ۲۹۷  
 ۲۹۸  
 ۲۹۹  
 ۳۰۰  
 ۳۰۱  
 ۳۰۲  
 ۳۰۳  
 ۳۰۴  
 ۳۰۵  
 ۳۰۶  
 ۳۰۷  
 ۳۰۸  
 ۳۰۹  
 ۳۱۰  
 ۳۱۱  
 ۳۱۲  
 ۳۱۳  
 ۳۱۴  
 ۳۱۵  
 ۳۱۶  
 ۳۱۷  
 ۳۱۸  
 ۳۱۹  
 ۳۲۰  
 ۳۲۱  
 ۳۲۲  
 ۳۲۳  
 ۳۲۴  
 ۳۲۵  
 ۳۲۶  
 ۳۲۷  
 ۳۲۸  
 ۳۲۹  
 ۳۳۰  
 ۳۳۱  
 ۳۳۲  
 ۳۳۳  
 ۳۳۴  
 ۳۳۵  
 ۳۳۶  
 ۳۳۷  
 ۳۳۸  
 ۳۳۹  
 ۳۴۰  
 ۳۴۱  
 ۳۴۲  
 ۳۴۳  
 ۳۴۴  
 ۳۴۵  
 ۳۴۶  
 ۳۴۷  
 ۳۴۸  
 ۳۴۹  
 ۳۵۰  
 ۳۵۱  
 ۳۵۲  
 ۳۵۳  
 ۳۵۴  
 ۳۵۵  
 ۳۵۶  
 ۳۵۷  
 ۳۵۸  
 ۳۵۹  
 ۳۶۰  
 ۳۶۱  
 ۳۶۲  
 ۳۶۳  
 ۳۶۴  
 ۳۶۵  
 ۳۶۶  
 ۳۶۷  
 ۳۶۸  
 ۳۶۹  
 ۳۷۰  
 ۳۷۱  
 ۳۷۲  
 ۳۷۳  
 ۳۷۴  
 ۳۷۵  
 ۳۷۶  
 ۳۷۷  
 ۳۷۸  
 ۳۷۹  
 ۳۸۰  
 ۳۸۱  
 ۳۸۲  
 ۳۸۳  
 ۳۸۴  
 ۳۸۵  
 ۳۸۶  
 ۳۸۷  
 ۳۸۸  
 ۳۸۹  
 ۳۹۰  
 ۳۹۱  
 ۳۹۲  
 ۳۹۳  
 ۳۹۴  
 ۳۹۵  
 ۳۹۶  
 ۳۹۷  
 ۳۹۸  
 ۳۹۹  
 ۴۰۰  
 ۴۰۱  
 ۴۰۲  
 ۴۰۳  
 ۴۰۴  
 ۴۰۵  
 ۴۰۶  
 ۴۰۷  
 ۴۰۸  
 ۴۰۹  
 ۴۱۰  
 ۴۱۱  
 ۴۱۲  
 ۴۱۳  
 ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 ۴۱۶  
 ۴۱۷  
 ۴۱۸  
 ۴۱۹  
 ۴۲۰  
 ۴۲۱  
 ۴۲۲  
 ۴۲۳  
 ۴۲۴  
 ۴۲۵  
 ۴۲۶  
 ۴۲۷  
 ۴۲۸  
 ۴۲۹  
 ۴۳۰  
 ۴۳۱  
 ۴۳۲  
 ۴۳۳  
 ۴۳۴  
 ۴۳۵  
 ۴۳۶  
 ۴۳۷  
 ۴۳۸  
 ۴۳۹  
 ۴۴۰  
 ۴۴۱  
 ۴۴۲  
 ۴۴۳  
 ۴۴۴  
 ۴۴۵  
 ۴۴۶  
 ۴۴۷  
 ۴۴۸  
 ۴۴۹  
 ۴۵۰  
 ۴۵۱  
 ۴۵۲  
 ۴۵۳  
 ۴۵۴  
 ۴۵۵  
 ۴۵۶  
 ۴۵۷  
 ۴۵۸  
 ۴۵۹  
 ۴۶۰  
 ۴۶۱  
 ۴۶۲  
 ۴۶۳  
 ۴۶۴  
 ۴۶۵  
 ۴۶۶  
 ۴۶۷  
 ۴۶۸  
 ۴۶۹  
 ۴۷۰  
 ۴۷۱

وہاں ان کیوں تھی اس پر  
ماں کا دل بالشت  
ان کیوں ان کے  
الحسنہ کی عدم حصول  
وہاں ان کے

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل العلم نوراً  
للذين آمنوا ولعلهم فلاحون  
فأما بعد فإن العلم رايد على كل  
شيء عليه وجود ما نشأه

وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد ووجوده ويلزم  
من ذلك نفى الحقايق بالمرح لانها اذا لم يكن متبينة في انفسها  
ارتفعت بالمرح فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه السهمان  
ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا يتبعه اعتقاد به على  
ذلك قول الحاشي ويدعون الخيم بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث  
نفى المحقق اي الثبوت والمندية فيكون ثبوتها وتميزها  
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد واعتقاد الغير انه  
لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرح  
لعدم بقاء غير بعضها غير بعضي لكنهم يقولون بثبوتها وتميزها  
فيها بتبعية الاعتقادات وهذا كما ذهب اليه المصنف رحمه الله  
من تسوية كل مجتهد ومجاهد في القواعد العينية فانها ليست من  
العلوم الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار  
لفظ العرب لكن لها ثبوت في نفسها بتوسطها ولذا ينصف المصنف  
والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للعالم  
كما هو عندنا فالا نقول غلب هذا الشيء من الالة في نفسه كما  
وهم يقولون هذا الشيء من الالهاء كذلك ومن هذا يتبين  
معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه

١  
 في إثبات ثبوت الأشياء في نفسها تابعة للاعتقاد  
 كان اعتقاداً وكل شخص مطابق لما في نفس الأمر فيكون  
 حقاً كما يقال ان تقديم المضاد اليه على المضاد هو بناء  
 على لغة الفرس والعكس ايضا هو بناء على لغة العرب  
 ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هو بناء على مذهب النظام  
 كما ينبغي وقال البعض الفصل ان الفرق بين المذهبين  
 ان المعتزلية يقولون كون نفس الامر طرفاً لنفسها والعقيدية يقولون  
 كونها طرفاً لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كانت  
 الثبوتية قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نظرية نفس الامر  
 لوجود شيء لا يستلزم انتفاء كون ذلك الشيء بخلاف  
 نظرية نفس الامر كما حقق في محله اما اذا كان بمعنى الثبوت  
 كما ينبغي فان انتفاء نظرية نفس الامر لتمييزها يستلزم  
 انتفاءها بالمرءة فالكون طرفاً لنفسه ايضا في العقول على  
 ما ذكرنا قلنا قيل عبارة الشئ في بيان المذهبين نظراً  
 الى الفرق الذي اعمتير بعض الفلاس حيث زاد لفظ  
 الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذناكم بالمال  
 فان نفى التميز مطلقاً استلزم الانتفاء بالمرءة واثبت  
 التميز

في الفرق بين  
 المذهبين

في إثبات ثبوت الأشياء في نفسها تابعة للاعتقاد

التميز بوسط الاعتقاد سينتزم انتفاء الثبوت في نفس  
 الامر <sup>لا</sup> لانهم يعاندون اي يعاندون العقلاء المجازمين  
 بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم  
 ثبوت نسبة امر الى اخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون  
 الحقائق الاوحد ادهاما وخيالات كالسراب فليس في  
 الحقيقة رب ولا عباد ولا بني ولا اصل <sup>لا</sup> الا الكل يرجع  
 الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المعاري <sup>المجرد</sup> من الكثرة  
 وان التمايز انما هو حسب المقينات الوهمية كما ذهب  
 اليه الصوفيون <sup>الوجود</sup> فمن قال مراد السوفا في نفس  
 حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم  
 ينتبع كلامهم ولم يتفحص ولا تدبر ويا حذرنا ان نرفع ما  
 نؤمن ان قوله ويدعون الجزم بعدم <sup>حق</sup> نسبة امر  
 الى اخر في نفس الامر يدل على انهم يتكبرون بثبوتها وانكارهم  
 مخيف بالنسبة <sup>لها</sup> وليس كذلك فانهم يتكبرون بنفس  
 الحقائق نسبة كانت او لا علاما عرفت فالاولى ان  
 يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباش  
 على تخصيصه النسبة ان قوله <sup>لا</sup> من قضية بدائية  
 توهم

حاشية  
 قد يقال ان وجود  
 حقيقة في نفسها  
 هي المقينات الوهمية  
 مع قطع النظر  
 بل ان نسبة نفس الامر  
 هو شخص قام بوجد  
 هو حقيقة غير لازمة  
 وهو نقنا وعقنا



دليل لما ادعى وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط

وليس كذلك لانه بيان لنفسنا غلطهم فيجوز ان

لا يختص مذهمهم ويختص منشأ مذهمهم قال في شرح

الموافقة منهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين لما

وبدعوا انهم جازمون بان لا وجود اصلا وانما نشأ

مذهمهم من الاشكال المقارضة **في** وبه نظر اى ما ذكرنا

من وجه التسمية ونقل مذهمهم يدل على ان انكارهم ليس

مخصوصا بحقائق الموجودات بل بعم الموجود والمعدوم

الثابت في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى اخر مطلقا

فمقتضى الاعتراض ان يقتضيه انكارهم

حقائق الموجودات بان ذكر حيث قال ومنهم من ينكر

حقائق الاشياء جري على وفق ما سبق فان الكلام

في ثبوت حقائق الموجودات **في** والاطرها في اعتراض

الاطرها ان يحل الاشياء ههنا ارغ قول الله ومنهم

من ينكر حقائق الاشياء على الغرض العلم ان العلم

والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم وغير عنه **في** اي تفرد

يعني ليس المراد بالثبوت معناه الجمعي اعني الوجود

الحاضر

المراد بالثبوت معناه الجمعي اعني الوجود الحاضر

في الاشياء

الخارجي بل الامثال للموجود والمعدوم ولو جازا وهو تقرها  
وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفاضل لان انكارهم  
ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بغيرها والمعدومات  
فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقر<sup>والامتياز</sup>  
حسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد قال  
الفاضل الجليبي اي تقرها وكونها على قرار واحد فانه لما  
كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا  
في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا بعده  
فهو معدوم فلا يكون لشيء من التقر<sup>الاشياء</sup> قرار في شيء  
من الاوصاف <sup>او من وجوده او عدمه او غيرهما</sup> اما فسرنا النبوت بالتقر لانهم لا ينكرون  
النبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا نبوت الشيء  
فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعنفه انهم وفي بحث  
اما اولافلان التقر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح  
يكون اخصل من النبوت لانه اراد به الوجود الذي يكون على  
على قرار واحد حيث قال لا ينكرون النبوت مطلقا والنبوت  
هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون قوله خالف  
الاشياء ثابتة رد على المعنفية لانهم ايضا قالون نبوتهم

وانما يقول عنها المقرر ولو حمل النبوت في قوله حقائق الاشياء  
 ثمانية على المقرر لم يكن ذلك مرادف النبوت والوجود والكون مع  
 ترك المعنى المقصود واما لما لنا فلان ما ذكر وجها لمقتضى النبوت  
 بالمقرر وهو قوله ما عرفت الى بعينه جارية المقرر بان يقال لو  
 اعتقدنا ان المقرر شيء فهو مقرر على اي شيء لكن بالنسبة الى  
 المتقدم في ان يكون له المقرر <sup>ثم بعد</sup> ~~فان قيل~~ فانه كل قوم حقايقهم  
 فان قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية  
 يطابقها الحكم اولا اجيب هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم  
 للاعتقاد وعدم مطابقة لم اقول قد سمعت مناسبا  
 ما يقنى عن اعتبار هذا الحمل مع انه على هذا لافائدة في <sup>الاعتقاد</sup> ~~الاعتقاد~~  
 المقررة بعد القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقاد <sup>باعتقاد</sup>  
 هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو القول الزائل على نسبة لا تطابق  
 الواقع سواء اعتقدوها القائل او لا فلا بد ما قال بعض الافعال  
 ان القول العارض عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان والبالزعم  
 ويؤيد ما قلنا ما فلا شبهة في المطول لان يقال المشكوك ليس  
 بخبر لم يكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا نصديق بل  
 مجرد تصور كما صح ايراد باب العقول لانا نقول لا حكم ولا  
 بعد

لقد يتوكلنا كذا بمعنى انه لم يدركه وقوع النسبة والافعال  
 وذهنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالمجدة  
 الخيرية وقال زيد في الدار كفاية خبر كالمحتمل ان لم يتحقق  
نفي الاشياء الى اى ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الزر ادعيتهم  
 بقولكم لا شئ من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد  
 فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت البعب  
 الكلي تحقق الاعجاب الجزئي والالزم ارتفاع النقصين وال  
 ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لا حقيقة  
 من الحقائق وقال البعض الفضل في تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق  
 نفي الاشياء الى ان لم يتصف شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن  
 شئ منها منفيا اذ النفي ما يصف بالنفي وقام به النفي  
 واذا لم يتصف بالنفي لزم الانصاف بنفي النفي ونفي النفي  
 اثبات اذ هو لازم له فالزم الثبوت وان تحقق النفي  
 فقد ثبت ماهية من الاشياء والماهيات اذ من جملة  
 الماهيات النفي وكذا الانصاف بصفة النفي من  
 جملة اقول فيجب لا الا لان انه اذا لم يتصف الاشياء  
 بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء

عليه ان يوافيه ملاطفتا  
 بانه كلام لا يشتمل على اساس  
 وليس بان شاء فيكون خبر  
 ولا هل اهل كمال انما  
 انتهى وحاصل قوله لا انما نقول  
 ان اهل المعقول انظر طوله في خبر  
 وجود الا دعان المراد منه للعقضية  
 عند لم يخلو من اهل العربية فاهم  
 لم يشترطوا في بل كنفوا في  
 بعيد عند السامع مقصورة  
 الشئ خبر عندهم لا عند اهل  
 المعقول

واما حاشية  
 في المتن

على المتن  
 في المتن  
 في المتن



المراد من  
المتكبر  
المتكبر  
المتكبر  
المتكبر  
المتكبر

ثابتة في نفسها فلا تصف بشئ منها ولو قيل ان عدم الانصاف  
بالنفي سينتزم الانصاف بمعنى النفي بناء على ملازم الوجبة السالبة  
المحكي والسالبة لزوم الزام متكرري اجلي البديهيات بمقدرة  
على العلماء بل فاسد عند الاكبراء على ان شقي التزويد على  
الفيض اذ قد حمل الحق في النفي الاول على الانصاف وفي الثاني  
على النبوت والالم يلزم ثبوت ماهية النفي اذ انصاف شئ  
بشئ انما لا ينزيم ثبوت الماهية لم لا يثبت الماهية لعلها  
مرد عليه الى بعض ان عدم ارتفاع الفيضين وكذا  
اجتماعها من جملة الموضوعات الفاسدة عندهم فلا يلزم من  
عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاتها ثبوت شئ ما في نفسه  
و يجوز ان يتفقا ويكون عاكسة من جملة الخيلات قال القائل  
الحشي والقول ان الزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع الفيضين اذ  
حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ما ادعيت وان زعمتم ان  
حق ثابت فقد اقرتم بثبوت غرضنا ايضا وايضا انتم عرفت  
فرضنا بالوافق اقول المقصود من الاستدلال اثبات ان خلق  
الاشياء ثابتة لايجزى ابطال ما ذهبوا اليه ليس غرضنا مجرد  
التنقيح ليدل على ذلك قولنا لا خفيقا والزمان

هو انكم ادعيت ان ثبوت نفي الاشياء  
نقول ان زعمتم ان ثبوت نفي الاشياء  
نقصه وناو وطوا بطل ما

ثبوت غرضنا  
المراد من  
المراد من  
المراد من

فيقولون الحق لا ينفصل  
 الأخير ما صدر فيتم بنفي الخفايق مطلقا موجودة كانت أو  
 معدومة حيث قلتم لا شيء من الخفايق في نفس الامر هذا  
 النفي من جملة الخفايق اذ قلنا وعيتم انه ثابت في نفس الامر  
 وهذا النفي من جملة الخفايق حيث علمتم في ابائنا بالشبهة  
 فقد ثبت بعض ما نفيت حيث قلتم لا شيء من الخفايق في  
 نفس الامر الى خلاير ما قلنا بعض الفضلاء انه يريد عاقل  
 ما يريد على اذكري من ان يقال ان النفي من جملة الخفايق  
 الباطلة عندهم وكذا الخجاء فلا يلزم ثبوت ما نفى  
 نفيهم اه يعني ان بعض الناس توهموا ان الفسطاطية انما  
 تكون الخفايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت  
 النفي ثبوت الحقيقة الخارجية <sup>بما لا يتوهم</sup> <sup>فقط</sup> الزام  
 بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه  
 قسم من العلم المرز هو قسم من العرض الموجود في الخارج  
 لانه اما كيف او انفعال على ما قيل <sup>و</sup> ويرد عليه اه حاصله  
 انه كيف يمكن الالتزام بغير اجل البداهيات بامر خفي  
 قال لهم ان يقولوا ان العلم موجود بل هو من جملة الخفايق

خضر الرید

محصل الزيادة في الأشياء، أما متحقق أو غير متحقق وهو التحقيق  
بغير الوجود فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمة المذكورة والالم  
يثبت وجود شيء من الأشياء على التقدير الثاني اعلم بتقدير  
تحقق النفي أنه قول ضيق حيث لأنه أن أراد أنه يحتاج بفتح  
الشيء مستحق الزيادة إلى هذه المقدمة بأن يكون زروبا في  
الأمور الممكنة الوجود فانه إذا لم يبين تلك المقدمات  
وجود النفي يكون الشك الأخير محض أحقاد فرضي على الشعر  
به قوله فيحتاج كلامه أيضا إلى المقدمة المذكورة فنقول كون  
الزروبا بين الأمور الممكنة ليس لازما إذ يجوز وقوعه  
في الأمور المنقصة الطريق الحتم بحيث لا يمكن كمال العلم  
بل مملو منه الكتب وإن أراد أنه على تقدير فرض الشك الثاني  
لا يلزم تحقق شيء من الأشياء بدون تلك المقدمات على ما  
يشعر به قوله والالم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير  
الشك الثاني فهو يعلم بديهته لأنه إذا فرض وجود النفي فقد  
ثبت المدعى موافقاً لما لا يمكنه أنا نقول ليس  
ههنا الم حاصلة أن التحقيق ههنا أي في الزروبا ليس  
بمعناه الحقيقي أعني الوجود الخارجي إذ لو كان بمعناه لا يؤول



النفي الاول من الزيادة اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد  
ثبت صحيتها لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج بازم  
وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج  
لا يستلزم ان يكون الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج  
فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ يجوز ان يكون الاشياء متصفة  
بالنفي المصادم كالممتنع المتصنف بالاستناع المردوم

موجودة في الخارج بجواز  
كون النفي صحيحا

عدم ثباته على الادوية ثم لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من  
المقدّمات حتى يفسد النزاع معهم بخلاف الطائفتين الثابتين  
فان العنادية يدعون الجزم بعدم الخفايا والضميمة الجزم بعدم  
ثبوتها في نفسها <sup>مطابقة</sup> ففيم امل نقل عنه وجه التامل ان حاصل  
قولهم بنفي تقرير الاشياء وثبوتها بالنسبة متحققة في نفس  
الامر متفرقة فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها  
فقد تحقق نسبة البتوث اذ الواقع لا يخرج عن احد النسبتين  
فعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان عدم الوجود  
من جهة الخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا  
القول نفي التقرير في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل  
مرادهم بهذا القول نفي المتفرق في نفسه نفي نسبة التقرير الى

الشيء بنفي ليس هو الاشياء  
التي هي الاشياء المتفرقة

مكون من قول نسبة محققة انه لا تحقق  
نسبة تنقير كسر الشياء

الاشياء فالمراد بقوله النسبة محققة اما في جنس نسبة  
المنقر الى الاشياء او في جنس مطلق النسبة لانه اذا  
لم يثبت نسبة المنقر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة  
فيح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النقي يلزم ان يتحقق  
نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخفى عنه احد  
النسبتين فيلزم الثبوت وان يتحقق النقي نسبة  
النقي فقد تحقق حقيفة من المفاتيح في نفس الامر ففيه  
اثبات ما نفتيم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن  
احدها تخيل تابع لا اعتقاد بل وليس في نفس الامر  
شيء منها ~~الحاصل~~ هذا حاصل ما نقل عنه قال قلت ان الرخاير  
بقوله اذ الواقع لا يخفى عن احد النسبتين انه لا يخفى عن تحقق اي وجودها في الخارج

احدا ~~الحاصل~~ بل عليه السبيل فلا يتم ذلك بل اللزوم ان  
يكون ذات احدها فيه الايرس انه ليس شيء من نسبة  
ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارحة ~~نفسه~~  
محققا في نفس الامر اما الثانية فلاونها كاذبة اما الاولى ~~ثبوت الامتناع~~  
فلاونها لو كانت محققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفها  
نعم انه متصف بالامتناع فيه كائن انصاف شيء لشيء  
واقع

المستنبط

لا يستلزم الثبوت فضلا عما ثبوت النسبة كما تقر في موضع  
وان اراد ان الواقع لا يخرج عن ذات احدها بمعنى ان الاشياء  
المتصفة بهذه او بذلك فيختار انها نسبة اليه  
فلا يلزم من انصاف الاشياء به ثبوت وعقبة حتى يكون  
فيه اثبات بمقتضى ما نصبت لجواز ان يكون اعتبارا يجمع  
انصاف الاشياء كما في لزوم اللزوم وحده الوحدة الى غير  
ذلك مما يتكرر قلت قد مر ان ليس المراد بالحق  
الوجود بل التفرّد والتميز في نفس الامر فاذا كانت  
النفي امر في نفسه كان متميزا عما هو فرضي محض ولو في الزمان  
ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العقدي  
هذا ما عندنا ولعل عند غيره احسن من هذا قال في  
شرح المقاصد واسماء الى ان بين كلاميه نوع تدافع  
حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الشيء وفي بعض  
النسخ بحقيقة اثبات الشيء اول فيه والزم من ينظر الى  
قولهم كل منها اعني انكار كل الحقائق وادعاء كونها حقا  
وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد  
كلمة او مع انهم اعترفوا بها نظر الى ان في اثبات الثبوت  
كلمة

قد بلغ حد التفرّد  
ان لم يتفرّد وتبين  
ثبوت ارتباطه وقد  
نفسه وتميزه فيها

قد مر ان العقدي يتكلم  
ثبوت ارتباطه في نفس الامر  
الثبوت عند من يجب الاستعداد  
والجواب لا الذي هو الذي يكون  
مقدّماته مسلمة عند خصم  
فكيف يتم على العقدي دعوى  
التفرّد والتميز في نفس الامر  
فظهر ان قولنا انما يتم على  
المعادية قول متين لا يخش  
تأمل القائل والماخذ السالوة  
مولا ناضار

ان قلت قد مر على المتخصص ان الغاية نبينا في الله قلت فليس غدارا لغيره في الحق بل كما

بما في أحدهما هذا دليل الادارية فيه إشارة إلى دليل  
العندية أيضا حيث قال فان الصفراوي عجب الشكر  
وحاصله أنه لا وثوق بالبيان إلا ما أنه لا وثوق  
بالبيان أي بالبدية فليطرق التهمة إلى الحس وبإزالة  
العقل وإما أنه لا وثوق بالبيان أي بالدليل فليطرقه على البيان  
ففيه فساد وغيرهم أدفع لما يتوهم من أن في كلام  
الأدوية أيضا تناقض فان عنكهم بما ذكره على أن  
غرضهم إثبات أمر ونفيه أي الجزم بثبوت أمر وانقائه  
مع أنهم لا يقولون الشك في جميع الحقائق بل في الشك  
أيضا وجه المدفع فله قول الحلاف القلط بناء على  
زعم الناس أو الأفرام سيكون في وجود الحس وفي  
إفادته وفي غلطه بل في الشك أيضا قلت لست أرى  
سما في قوله نعم فليعلم الله المعوقين على أن القلة  
أي يجوز أن يكون القلط قليلا بالنسبة إلى الأحسان  
الواقع كثير في نفسه ولانفاذ بين القلة الأضافية  
والأثرة في نفسه فيكون المعنى والحس بقلط غلطاً قليلاً  
بالنسبة إلى عدم غلطه كثير في نفسه قال بعض الفضلاء



[illegible]

هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الدخلة  
على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شاع  
ان يثبت القلة بحسب الزمان لانها في الكثرة <sup>في زمان</sup> لا تفتقر  
بحسب المادة <sup>في زمان</sup> ان قلت لعل اثبات القلة  
الممنوعة يتوقف على المحس فان الادوية لما عتقوا  
بان المحس قد يغلط في بعض المواد متى كان كذلك يجوز  
ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها  
فلا يكون مفيد العلم ونحوه كبر القياس باننا انما اذا  
كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان  
الغلط في البعض انما هو لا سبب جزئية وهو لا ينافي  
الجزئية للبعض الاخر بسبب انتفا جميع الاسباب المحتملة  
لعدم الاستدلال وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض  
المواد نافية يجوز ان يكون الغلط العام سبب عام تحقفا  
في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متفرد  
ولا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المظن وبما مر بالذ  
لمر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات القلة لم  
الممنوعة وان قولنا في ان يجوز مقدمة لها مدخل في اثبات  
المقدمة

المقدمة المنوعة لانه رد على الشئ فبقا له الفاضل المجلوب من  
ان قول الشئ قلنا غلط المحس الى قوع المناقضة  
فادوجه لقول الخشني ان قلت لعل الاما اولا فلا نه  
اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز والاحتمال دون الجزم  
والبقيين فلا يتم به اثبات المقدمة المنوعة واما انما  
فلا ان لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاستصحاب حتى  
ينوجه عليه قوله من اين يجزم بانتفاء مطلق استصحاب  
اللفظ ليس بشئ <sup>يظهر كذا</sup> قلت انه حاصله منع المقدمة انما  
بانه يجوز ان يكون سبب عام للفظ العام بانا انم ذلك  
فان بديهته العقل جازمة بانتفاء في بعض المواد كما في  
مثل ادراك حلاوة الفل جزم كعاديا لا ينظر اليه  
شائبة وهم اللفظ وامكان تحققه في نفسه لا يتاخر  
الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فاما تجزم  
ان جبل احد لم ينقلب زهبا جزم يقينيا مع امكان  
الانقلاب في نفسه وقد يقال لاحاجة الى الجزم بذاك  
بل الواجب انتفاءه في نفس الامر ومصداق حصول  
الجزم بذاك بل الواجب انتفاءه في نفس الامر بالمحسوس

انما مطلق اسباب للفظ

من بداهة العقل وخبر بحث لان شهادة الحسن ان صار  
منها الاكثى في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل  
لا يعدم العلم بكونه صحيحا غير غلط **وان** صح ذكره  
يعني وان صح ذكر المصنوع في تعريف العلم لعدم اختصاص  
باليقين بل هو حاصل للنظر والجهل المركب كما ان العلم  
المعروف ههنا كك وما قال المحشي الفاضل في توجيه هذه  
العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من  
الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم  
فلا يجوز التعريف به فاجاب به فاجاب بان الذكر بالضم  
اعم من العلم لتساوي الظن والجهل المركب <sup>بالا</sup> لا كل واحد منهما يحصل  
بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب بخلاف التعريف به ليس  
ازلا معنى لتوهم الدور لان الذكر بمعنى المعلوم والعلم المعروف  
بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب  
ان يحل التحلي على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساو  
فلا معنى لقول الشيخ اى يتضح ويظهر فانه يقيم التحلي بحيث  
يشمل التام وحينئذ يدرك علمه فلو كان ينبغي ان يحل التحلي الى  
**ولو** حمل الى علمه لقوله وانما لم يجعله من المصنوع وفي شرح

المقاصد ما يشعر بأنه من الذكر المضموم حيث قال أي صفة تكلف  
بها ما يذكر وينفقت إليه ولكن قال بعده وقد يتوهم أن  
المراد بالمدكور المعلوم إلا أنه ترك ذكر المعلوم تقاديرا  
من الدور انتهى ولا يخفى أن قوله وقد يتوهم يدل على أنه ليس  
من الذكر المضموم فلا بد منه أن يقال أن نسبة التوهم  
ليس لاجل أنه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم أن  
ذكر المعلوم يستلزم أن تغير اللفظ برفعه وأما ما قال  
الجبهر من أن بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكره في شرح  
تدافع حيث قال جعل المذكور فيه من الذكر المضموم  
فليس بشئ لأن اختيار توجيهه في كتاب وآخر في آخر  
ليس من التدافع في شيء ~~لكن~~ عارضا عارضا  
العرف إلى نقل عنه ولا يفرق في الأدراك الحسنة بين  
البرهان وغيرهما وجعل الأسس من العقلاء علماء فكان  
كما يشعر به كلمة من في قوله من قامت به غير مفيدة لأنه  
يرجع إلى محج دعتهم واصطلاح أشهر ويمكن أن يقال  
أن العلم المنفرد بالبرهان هو العلم الغير الحسي أما  
العلم الحسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد

في اصطلاح العلماء في العقائد  
علماء البرهان ليس يعلم



في المحال  
في المحال  
في المحال

بادرك المحال اذراك العقل بالمحس النفس الحس  
بديل قولهم المدرك انما هو العقل بديل انه سيجي مكان المحس  
انما هي الآلات لا اذراك فلا يرد المخالفة <sup>في</sup> الى نقص  
المتعلق التميز فيكون التميز صفة توجب تميزا لا يحتمل <sup>لنفسه</sup> بغيره النفس  
والتميز انه امر حقيقي قائم مجله اعني النفس بوجبه لم ان  
يميز الشيء عما عداه غير الاحتمال ذلك الشيء والمتعلق <sup>بفرض</sup> بغير  
ذلك التميز فلا بد من اعتبار الحمل لان التميز <sup>لنفسه</sup> الزر  
اوجبه الصفة انما هو صفة لم فان المميز هو النفس  
والصفة <sup>لنفسه</sup> التميز ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميز  
تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو <sup>لنفسه</sup> شيء  
يتعلق به وهو <sup>لنفسه</sup> الزر لا يحتمل بغيره النفس بوجبه صفة تميزا  
العلم وغيره من الصفات كالحياة <sup>لنفسه</sup> والصلو وغيرهما  
ويقول توجب تميزا خرج عن الحد الصفات التي توجب  
لحملها التميز فقط لا التميز وهي اعد الصفات الادارية  
فان القدرة مثلا توجب ان يكون حملها متميزا عن  
العاقل لان يكون علمه متميزا <sup>لنفسه</sup> الشيء الاشياء كما توجب  
التميز عن الاشياء ويقول لا يحتمل <sup>لنفسه</sup> النفس اي بغيره النفس  
بوجبه

بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والعلم والمجهول المركب  
 والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب علمها اعتبارا  
 بحيل النقص في الحال والمجهول والتقليد يوجب تميزا بحيل  
 النقص في المال اما في المجهول فلان الواضح في نفس الاخر  
 فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم  
 استفادته الى موجب من حسن او بدئية او عادة او  
 برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعروف  
 العلم اشمل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الاعجاب <sup>بجميعه</sup>  
 المعلوم من قوله يوجب علما سواء كان بطريق السببية <sup>بالتبني</sup>  
 كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الحق وان كان  
 المعروف علم الحق يجب تخصيصه بالاعجاب العاديا  
 علما هو المذهب من استناد جميع المكنونات الى الله تعالى  
 ابتداء فالمتن ان العلم صفة قائمة بالنفس خافية الله تعالى  
 عقيب التعلق بالشيء بان يكون النفس متميزة <sup>باعتبار</sup> لا اعتما  
 النقص في العلم <sup>العلم</sup> فضلا وفيه ان اخرج الشك والوهم  
 من تعريف الوهم لا يعرف وجهه لان كلامها تصور على  
 ما بين في موصفة والنسور داخل في التعريف بناء على انه لا

الاول يخلق الله تعالى عقيب  
 تعلقها بالشيء ان توجب  
 كون النفس متميزة  
 مولا ما خاها

نفى له أصلا فلا وجه لآخرهما بل الوجه لصحة أصلا  
قلت الوهم والشك من حيث انه تصور النسبة من حيث  
هي لا نفى له وبما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وأما  
باعتبار انه لا حظ في كل منها النسبة مع كل واحد  
من النفي والاثبات على سبيل الجواز المساوي أو مجموع  
ولكنه يحصل التردد والاضطراب فله نفى فان النسبة  
من حيث يتعلق بها الاثبات ينافيها من حيث يتعلق  
بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم هـ  
بهذين الاعتبارين السيد محمد في حاشيته شرح مقرر

تجوز هذا الأمر  
على أسود

**المورد** **قوله** لا هو العلم لأنه سبق إلى الفهم اذ هو مذكور **قوله**  
صريحاً ولأنه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشك كذا مع  
انه لا يكون بالاكذاع علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالاً  
موجوداً ظن ونفيه إشارة إلى جواز وجه آخر لكنه غادر  
ظن بان يراد بنفي المتعلق ويكون المراد بالنفي المعنى  
المصدر اعني الكشف والاضاح فالمراد بنفي وجه  
لحقها ان الكشف لم يتعلق بها بحيث لا يحل المتعلق  
بنفسه وجه يكون الصفة لنفس الصورة والنفي والاثبات

وحيث كان النفي بالعلم

لا يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فمح

لا ما يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فمح

يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون

محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا

وجه لذلك الا ان السابق المتعلق وان لم يكن محتملا

لنقيضه في نفس الامر لكن محتملا عند المدرك بان

يحصل منها بالآخر فكل واحد من الصور والتصور

صفة توجب كسفا وايضا لا يحتمل متعلقة نقيضه عند

المدرك اما في الصور فلا تتقاء النقيض واما في التصور

فلان متعلقة بعن وقوع النسبة مثلا في نفس الامر

نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصور اعرف

ادراك الوقوع مثلا في نفسه وهو اللا وقوع واذ كان

بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقة محتملا لنقيض

اصلا لافي الحال ولا في الحال فيكون متعلقا بالتصور

على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطر

اذا لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني عمل الاحتمال

على حصول احدهما بالآخر مع ان المتبادر من

احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في

اي بالمراد بالشرط

في السابق ونقيضه

والا وقوعها جازما من كونها  
مأخوذة من حسن كالتقدير  
او بدليلها او عادة  
او برهان احتملا متعلقة  
اعني الوقوع في  
المراد التقدير

لا يوجبها أو يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فمح  
يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون  
محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا  
وجه لذلك الا ان السابق المتعلق وان لم يكن محتملا  
لنقيضه في نفس الامر لكن محتملا عند المدرك بان  
يحصل منها بالآخر فكل واحد من الصور والتصور  
صفة توجب كسفا وايضا لا يحتمل متعلقة نقيضه عند  
المدرك اما في الصور فلا تتقاء النقيض واما في التصور  
فلان متعلقة بعن وقوع النسبة مثلا في نفس الامر  
نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصور اعرف  
ادراك الوقوع مثلا في نفسه وهو اللا وقوع واذ كان  
بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقة محتملا لنقيض  
اصلا لافي الحال ولا في الحال فيكون متعلقا بالتصور  
على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الطر  
اذا لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني عمل الاحتمال  
على حصول احدهما بالآخر مع ان المتبادر من  
احتمال الشيء الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في  
اي بالمراد بالشرط



الاعتقاد الظني فان طرفيهما <sup>٢٥</sup> يجوز ان يتصفيه <sup>٢٥</sup> بغيره هو  
 وجه عدم ضروره هذا الوجه وعين ان يراد بفيض الصفة  
 وسبجي وتخريج ان شاء الله <sup>٢٥</sup> وحجم الاحتمال <sup>٢٥</sup> المتعلق

ان يكون الزاد  
 من النقص  
 فيقول الحار

الى غير ان ضمير الفاعل المستتر في عينه راجع الى  
 المتعلق الذي عليه لفظ التميز فان التميز انما يكون لشيء انما  
 لم يكن راجعا الى نفس التميز لانه ان كان المراد من  
 المصدر فلا فيقول لا في الصور ولا في المتصورات وان  
 ما به التميز عن الصور والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله  
 فيفيض نفسه الا ان يتكلف عين ما مر ان المراد  
 وورود كل منها في الآخر على استقلاله فيرجع الى احتمال

ان يكون  
 لا يخفى ان  
 الى الصفة  
 وقد ايدى  
 عينه  
 المتعلق

المتعلق له ما مع مخالفة ما اشتر من ان اعتقاد الشيء كذا  
 مع العلم عليه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه لا يكون كذا لظن فانه  
 في ان المتعلق اعتقادا محتمل <sup>٢٥</sup> وصفه التميز بخار او صفا المتعلق  
 اسم فاعل للصفة المتعلق اسم مفعول <sup>٢٥</sup> ثم التميز الى عين  
 انه اذا كان المراد بالنقص فيفيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز  
 اي الاخر الذي به غير النفس الشيء لا المراد المصدر  
 اعني كون النفس غير اذ ليس له فيفيض عينه المتعلق  
 لاني

في التصور الصوت وفي التصديق  
النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علما  
بما هيبة الانس حصل عند النفس

26

لا في التصور ولا في التصديق وهو ظم وذلك الامر في مطابقة لها صورة مطابقة  
لا في نفس لها اصلا بها غير ما عاها واما اذا تعلق علما  
بان العالم حادث حصل عند اثبات احد الطرفين الاخر حيث  
يغيرها عاها لكن قد يكون مطابقا جازما كخوف الصم  
من بدنية او حسن او ريل فلا يحتمل النقيض اعني النفي  
وقد لا يكون فيجزمه في خلاصته تعريف العلم انه امر قائم بالنفس  
يوجب لها امر به تميز الشئ عما عداه حيث لا يحتمل ذلك  
الشئ في نفس ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم  
ان لا يكون العلم نفس الصوت والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا  
لا يكون العلم بالان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب  
الصوت والثاني انه يلزم ان لا يكون الصوت والنفي  
ففي العلم لان الصوت عاها ما قالوا هو الصوت الحاصلة والنفي  
هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصوت فرجه الوجود الذي  
والمعروف للعلم بهذا التعريف يتروك الرابع ان ارادة الصوت  
من التميز خلافا لظن الخامس ان النفي والاثبات لمبا  
بنقيضين لا ارتفاعا عن الذات اقول ويمكن الجواب عن  
الاول بان المعروف للعلم بهذا التعريف يتروك ان العلم نفس ليس

الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات

ضائقة <sup>ط</sup> اختلفوا بخلقها الله نعم بعد استعمال العقل او نحو من الخبر

الصاوي <sup>الذي يميز</sup> يستبعد ان ينفك الاشياء اذا انفك بها كما كان الفلاس

والسمع والبصر <sup>الذي يميز</sup> ولها كنه الحشى في هذا المقام والعلم

ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان

العلم هو الصورة الحاصلة فهو من ذهب الفلاس في القائلين بانفك

الاشياء في النفس وهم يقولون وعز الثالث بان ان ارادوا يقول

انه يلزم ان لا يكون منفكاً اصلاً فهو م فاد العلم باعتبار ايجابه

النفي والاثبات تصديق واعتبار عدم ايجابه بشق منها

تصور او شرا الحشى الى ذلك يقولون والعلم بهذا المعنى نقيضه وما

ان التصور والتصديق ليس النفس الصورة والنفي والاثبات

فقد عرفت انه مخترع الفلاس وعز الثالث ان المراد بالصورة

الشبيه المثل الشبيه بالمتخيل في المراءاة وايضاً هذا من

الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر يشبه الوجود

الخارجي في تمام الماهية ويعاين الله وعز الرابع <sup>بأنه</sup> مبني على

المسألة والاعتناء على فهم السامع لا يقطع بان الحشى النقيض

هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات لا تعين النفس <sup>وهو</sup> ثبات

على ما عليه الاشياء <sup>التي</sup> لا تعين المصدر <sup>الذي</sup> احد

التي لا يثبت في دون

التي لا يثبت في

في نفس الصورة  
العلم ان لا يكون  
نفس الصورة  
فلم لا يثبت  
وان ارادوا ان يثبت  
مجمع

بأنه  
بأنه  
بأنه

على ما عليه الاشياء  
التي لا يثبت في دون  
التي لا يثبت في

بأنه  
بأنه  
بأنه





يحصل بالحواس زاد قيد المعاني واراد انما يقابل الامور المحسوسة بالحواس  
 انهم لم ينه من فكر في الحواس الباطنة وقال ان النفس مدرك لغيرها  
 المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من انبهنا فقيد ما بها الخارجا  
 لا ذراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية وليس ذراك لادراك  
 تخيلا او توهم **قوله** يد علمهم ان كبر يد علم من زاد قيد المعاني انهم  
 صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحواس انهم قد تدرك على  
 بان تدرك جميع العوارض اللاحقة لها بحيث عينا زغ كل  
 ما عداها بدون حضورها ما عدا غرض الحس على ان علم زيد قبل رؤيته بعقول  
 مشخصة لم بحيث عينا زغ جميع ما عداه وقد تدرك احدا ما بان  
 تدرك مستتفة بالواحد العوارض المادية مع حضور المواد عند  
 الحس كادراك زيد عند رؤيته والتدرك على هذا التقدير  
 الجزئي الحس مع انه يلزم على هذا التوفيق ان لا تدرك  
 الجزئيات العينية على لانه لا يوجب غيرا بين المعاني بل  
 بين الاعيان المحسوسة **قوله** وعناية ما يتكلف حاصل انجز ان  
 الامر المدرك به هو احضار عند الحس معنى الاعيان لان  
 ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو عين حضانة كلية  
 يجوز الفصل اشتركا بين كبرك لعدم ملاحظة خصوصية

١٤٥  
 فليدركها في صورته  
 بل يقيد الحسور والتفكير  
 المعنى الغير المحسوس  
 بالجزئيات المادية  
 ولكن فييات

المادة لكن انغمض في الخارج فهو واحد فهو ادراك الامر على اخص  
في فرد واحد فلا يكون ادراكا لاجزائي <sup>في</sup> المحسوس غلبوا ادراكا باحصاء  
عند المحسوس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس  
والا ادراكا لانه تغير ان الامر على من زاد فبدا المعاني  
في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبة عن المحسوس <sup>بشكل</sup>  
اذ ليس ادراكا <sup>بشكل</sup> لغيره بل لغيره في المحسوس ولا علم لانه  
ادراك العين المحسوس على وجه جزئي فانه ادراك  
الاشخاصات متخوفة معها خصوصية المحسوس كما في الاحساس  
مثلا الصورة الخاصة من زيد عند النفس بعد غيبوبة عن  
البصر ادراك له والتمسك بظهوره بحيث يمنع الاشتراك  
فيها ولا يمكن ان يقال انه <sup>قد</sup> يحصل او توهم لان من اخلق العلم بقدره بالكلية  
فبدا المعاني لا يقول بالمحسوس الباطني والا لا ينقض تعريف  
العلم بها قال الحاشي المدقق المدرك اولاد الذات بعد الغيبوبة  
عن المحسوس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من العيان  
بل من المعاني بل من لطافة البنية الامر الخارجي وكونه وسيلة الى  
معرفة اشياء احوال اقوال <sup>في</sup> فيجب ان لا يغفل عما ذي  
بصيرة الا المدرك هو ما تعلق به العلم ووجب تميزه عما

وكله العين من حيث انها فاشية لزيد  
بالمادة الظاهر فهو من ذاته نفس العين  
الا ما منع ادراكه بالكلية وكونه  
عين من حيث هو حضوره لا يفسد  
في وجهه وكونه من حيث هو غير  
مدرك على وجهه  
فبدا المعاني لا يقول بالمحسوس الباطني  
والا لا ينقض تعريف العلم بها  
المدرك اولاد الذات بعد الغيبوبة  
عن المحسوس امر خيالي يصح تعلق العلم به  
وليس من العيان بل من المعاني بل من  
لطافة البنية الامر الخارجي وكونه  
وسيلة الى معرفة اشياء احوال اقوال  
في فيجب ان لا يغفل عما ذي بصيرة  
الا المدرك هو ما تعلق به العلم ووجب  
تمييزه عما

على الامر الظاهر والخارجي

قد انما فصل الحجة قوله تعالى لا تدل فيه لانا اعيان الحسوس بعد عينها فغير من قبيل المعاني الخسبية  
 لانه قبيل الحسوس لا يخلط لا يتصلق بها حتى لو كانت بعد ومنه لا يخفى ذلك العلم المقصور  
 ثم ان المعاني ثمانية كالمية تكون في حشرية واحد راس زيد بعد الفقيه في القسم الثاني

عدها والامر الخبي الى انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم غير  
 بان حصل صورة عند المدرك وفيها عين فيه ليس كذلك لان  
 انما هو في صورة هو كالملاحظة العين الطارئة على الحواس  
 في الصورة المحسوسة بالذات حتى يكون مدركا فكل من لمسه  
 يعرف بل ما به الا درك المدرك فاوجب بما اوجب  
 اي لغيرها الذي هو الصورة لغير ان الكلام يتناولها

منه في صورة  
 من غير العلم  
 في صورة  
 المحسوسة

فالمصور صفة توجب تميز وهو الصورة المتعلقة بالمرور  
 المقصورة بحيث لا تخيل اماهية المقصورة نفق في الصورة  
 فلا بد ان الصورة غير التميز اذ هو صفة جمعية علم على ما في المحر  
 في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنفي التميز في النقيض  
 فلا يصح بناء داخل المقصورة في تعريف العلم على انه لا نفق  
 لها قال الشيخ في شرح الشئ معنى قوله لا نفق للمصورة لا  
 نفق المتعلقة لغير اماهية المقصورة وهذا مبني على ان يكون  
 المواد بالنفي نفق المتعلقة وقدم حقيقة

حقيقية

اي من ورود الاعتراض ظاهر لو اريد نفق التميز في المراد  
 بالنفي نفق الصفة وقوله لا تخيل صفة الصفة لا التميز  
 وخمير لا تخيل راجع الى المتعلق فالمرور صفة توجب تميز  
 لا تخيل

لولا ان ينفق في  
 اي اذ لم يرد  
 بالنفي نفق التميز  
 المقصور نفق تميزه  
 ومالا في نسخة واحد

لا يحتمل بقاها فتنقض تلك الصفة فالصور نفس الصورة  
لا ايجبه بالانزيا بالنفس المصدر وهو الكنف والاضاح  
واشبه ان يصح البناء والنزول ان الصور صفة توجب  
كنف الماهية النفسية حيث لا يحتمل تلك الماهية تنقضي  
ذلك الصور ان لا تنقضي له عما زعموا لكن لا يخفى انه خلاف  
العلم لان العلم ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز وتخالف لتعريف  
العلم عند الفلاس بان من باب الضمانية حيث قالوا هو تميز  
لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن الازدواج في تنقضي الصفة  
وقد عجبوا به اي تعجيبوا بغيره من عدم صحة البناء  
ان يكون الكلام على تقدير الخطا وان يكون المراد تنقضي الصفة  
بان عدم تنقضي التميز فرع عدم تنقضي الصور فاذ لم يكن  
لنفس الصور تنقضي لا يكون التميز الذي يوجب تنقضيها  
لكن لا يخفى ان بعض ادعوا ان عدم تنقضي التميز فرع عدم  
تنقضي الصور امر لا دليل عليه الا في المصدر لو تنقضي  
التمييز ولا تنقضي له وقد يدعى ان عدم تنقضي الصور  
وعدم تنقضي الصور وعدم تنقضي التميز امور متلازمة  
لا تصور ان تنكسر منها فعدم النقيض لواحد منها لا ينافي  
عدم تنقضي الاخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد من دليل

على العالم  
الذي لا ينفك  
عن الصورة  
التي هي  
على الصورة  
منها

اقول فيهم ان العلم  
نفسه لا ينفك  
عن الصورة



و دعوى البهامة غير مسموعة **قلت** الى اعتراض  
 آخر على قوله بناء وحاصله ان سموي تعريف العلم للمصورات  
 كما يصح باعتبار انها لانفايض لها كذلك يصح باعتبار انها  
 غير محتملة لتناقضها لان كل متصور لا يحتمل <sup>التناقض</sup> غير صورته  
 الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان التصور التقيضا يصح سمو  
 العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لسموها  
 للمصورات على انها لانفايض لها **قلت** فلو سلم ان للتصورات  
 اي لتمييز التصور عامر **قلت** اه حاصله ان سمو العلم

للمصورات بناء على انها غير محتملة للتناقض انها تميز في  
 المتصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون شئ واحد لوازم  
 متقدمة فكل على احضار باحدهما على احضار الآخر  
 بخلاف بناءه على انه لانفايض لها فانه شامل للتصور بالكنة  
 وبالوجه **قلت** على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور  
 بالكنة او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله  
 ان بناء دخول المتصورات على انها لانفايض لها انما هو  
 بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك  
 الدخول معنى آخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير  
 والقرضى فيجوز ان يكونا متبناه بحسب الواقع عدم التقيض

بالكنة او كل متصور بالكنة  
 لا يحتمل غير صورته  
 محاصله ما انه لا يمكن تعدد  
 الشئ واملح المتصور

وعيب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الجلب في تحريم هذا  
الكلوم ما قد ينج في نهاية البعد عن الحرام وهو نعم انسه  
نهاية تحقيق المقام **ول** لانه يبطل كثيرا من قواعد النظم  
عد قولهم على المنفصل جعل التقييد **اه** من قواعد النظم  
لا يخرج عن ساج لان القاعدة قضية كلية والتفريق ليس  
كذلك **وا** اقولهم نفى المتساويين متساويان  
فهو قاعدة بلا مية لصدق التفريق عليه وعد في شرح  
المطالع من القواعد **ول** والتحقيق ان هذا التحقيق مستفاد  
من السند المذكور وحاصله ان نفس التقييدان بالامر  
المتساويين بالذات امر الامرين الزين يتماثلان ويندافان  
حينئذ ينفى لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انشاء الآخر  
فيه وبالعكس كالاجاب والسلب فانه اذا تحقق  
الاجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس  
بالكون للتصور اي الصورة نفى اذا لا يستلزم كانه  
لا يجاب **وا** ان تحقق الاجاب على تحقق صورة انشاء  
الآخر فان صورة الانشاء والادان ان كلاهما حاصلان  
ولا ترفع بينهما الا اذا اعتبر نسبتها الى شئ فانه لا  
يترتب

هذا على احد الوجهين  
فان قيل على ما في  
الشرح

اي لا ملاحظة اعتبار  
الشئ وضمير الذات مالم للتحقق  
المتقدم عليه فيه لانه لا  
يقضي والتقدير بقاءه اليه  
المفعول له في الوجود  
قد مر

يكون صدق واحد في هذا الوجه  
فانما في صدق الاخر عليه هو  
الاول





مكتبة  
عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الوهاب

فنی ط

لآخره ذاهباً مساوياً كان ثمانين في التحق والنفاء كما في القضاء

او محمد بن عبد الله في المصنفين بانه اذا قيل احدهما الى الآخر

كان ذلك أشد مبعدا مما سواه كان للنصو نقيض كالنكاح والطلاق

انسان و ذلک وہ **مول** و من مہنتا ای من تغیر الفتیضین

بالحق انما قيل فليقتض كل شيء رفعه ذكره في كل شيء في حاشية

شرح المطالع ان المفهوم المحقق اذا اعتبر في نفسه لم يتصور

لم يفتقر الاباء نفعهم اليه ~~كلمة~~ النفي فحصل مفهوم اخر

في غاية البعد منه ويسني رفع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر

صدق المفهوم على شيء فنفويض لك المفهوم بهذا اللفظ

سليم ای سید صدق و رفیع علی ابن محمد علی علم

نقص بعض الدول والثاني بعض السلب انتهى كلامه

هذا ان النقب في الصور متحقق بجميع اعمى

رفعته نفسه ورفعته عن شئ بالاعتبار من واما الصدقة

فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن صدقها وحدها

عالمی شیخ والا معزز قلم لفظی کل شی و رفیع و کاف

رفع في نفسه او رفعه عن شيء لاننا اذا اعتبرنا ذلك السعي

في نفسه كان نقية وفعه في نفسه واذا اعتبر صدق

ما من رجل من بني اسرائيل  
من اصاب النسيان فليقل  
من ان يتركه الله تعالى  
ولا يتركه الله تعالى

فانما احمل على نفسي  
المفهوم له  
ولا اوصيه

رفعه له عدد  
باب التبرع

سید محمد تقی

مخبرین انسان  
از حیوانات

النساء لا

نزد انسان و در  
بافت از طلا

باعتبار كونه نقيباً

والتأخر باعتبار كونها نقيضاً على الهند

فانظر

القضية رقم ١٠٠

۱۹۰۰



شيء كان لقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال الخشبي المرفوع فيه  
 مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على لقيض السلب الثاني  
 ان قوله او رفعه عن شيء ليقضي الى يكون رفع الضامه عن  
 الانسان مثلا لقيض الضامه كذا وليس كذلك لقيض بل  
 لا ثبوت انتهى ويمكن الجواب اما في الاول فبان عجز ان يكون  
 اطلاق اللفظ على الايجاب باعتبار انه لازم مساو  
 لقيض السلب اعني سلب السلب ولولا ما قالوا من  
 ان لقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان لقيضه  
 رفع الايجاب الكلي وما هو جرح الفضا المحتملة من  
 ان اللفظ عندنا اعم من ان يكون رفعاً لذلك الشيء او  
 لازماً مساوياً له وان كان اللفظ حقيقة هو رفع ذلك  
 الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء لقيضه على ما وقع على  
 السيد في حاشيته شرح مختصر الأصول <sup>والا</sup> واما في  
 الثاني فبان عرف من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه  
 كان لقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على  
 شيء كان لقيضه رفعه عن ذلك الشيء لان كلا قسمي اللفظ  
 يتحقق بالنظر الى الاعتبار في نفسه <sup>ولا</sup> وتقول المتكلمين هو على

هـ

الحارز أي قول الطائفتين من اثبات التفاضل للتصورات  
 لمعول الحارز باعتبار أنه لو اعتبر النسبة بينها حصل التساوي  
 بينها وما في الصدف والكذب <sup>في الصدف</sup> أو في الصدف فقط على ما  
 عرفت <sup>في الكذب</sup> ولذا عرفت التناقض باختلاف قضيتين  
 بالاجاب والسلب بحيث يقتضي الذات صدف احدها  
 وكذب الآخر <sup>في الكذب</sup> وايضا يلزم ان عطف على قولهم على كذا  
 وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تفاضل للتصورات

او  
 او مفرد بين بحيث يكون وجود  
 احدهما نافية للآخر او غاية الشك  
 بينهما مثلا

وحاصله انه اذا لم يكن التصورات تفاضلا يدخل جميع  
 التصورات فلا يكون التعريف ناقصا <sup>في الكذب</sup> واجبت هذا  
 ما افاد سيد المحققين في موضع من كنهه وحاصله ان  
 الصورة الانسانية التاكسنة من ذلك الشيخ علم تصور  
 للانسان ان لا يخطئه مطابق لم بحيث لا يحتمل غير تلك  
 الصورة في الواقع فلا خطأ في الصورة مطابقة لمعنا  
 انما الخطأ في العلم الكافي لهذا التصور وهو ان هذه الصورة

في تعريف العلم مع عدم  
 العلم عليه لان المطابقة معتبرة  
 في العلم ولا مطابقة في بعض  
 التصورات مع

صورة لذلك المركب الذي هو الحجرد منها سؤال مشهور  
 وهو ان ما اراد المطابقة اما الشيء الذي ينشأ منه الصورة وهو الحجرد في ثانيا  
 او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة لم فان كان المراد

وهو الحجرد في ثانيا

هذا هو الجواب المختار في الاشياء وان كانت كونه الصورة في الصورة  
مطابقة بوجهه كونه معلوما في الصورة في الصورة

فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم  
فقط في العلم بالعلم في العلم

الاول يلزم جريان المطابقة واللاابقة في الصورة التصويرية من غير  
ملاحظة الحكم والاشقات اليه اذ لا شك ان الصورة المنزلة  
عن الانسان مثلا قد يكون مطابقة وقد لا يكون <sup>مطابقة</sup> وقد لا يكون <sup>مطابقة</sup>  
الحكم وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بغير  
المطابقة ايضا اذ كل صورة تصديقية لا يكون المطابقة  
لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم  
مستغل عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت استغناء  
عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصويرية والمطابقة  
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية  
واضع في نفس الامر ضرورة انه لا مانع بين المعلوم التصويري  
الاخرى ان كل متصور هو ماهية من الماهيات في نفسها  
مع قطع النظر عن فرض العقل وانما المنع والمفروض وجودها  
واوصافها فيكون كل صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا  
يتوقف بعين المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة في الواقع  
التصديقية فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم  
حدث مثلا وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق  
المانعة بالذات بين المعلوم والتصديقية والصورة التصديقية

اختيار الشق الثاني  
هذا هو الجواب المختار في الاشياء وان كانت كونه الصورة  
مطابقة بوجهه كونه معلوما في الصورة في الصورة  
وهو ارادة ما كانت الصورة  
صورة له لكن بقيد كونه  
في نفس الامر 2

قد يكون





باب في معرفة ما في الكتاب

مجلس المصطفى

الحمد لله الذي جعل القرآن  
مكتوباً في كتابه المبين

[illegible]

مولانا خالد  
فدوی

三

الحائفة بالذات بين المعلوم والمضمرية والصورة الصاعدة

قد يكون



حقيقة الاعمال التي في الواقع

و يوافق ان العلم هو الصورة  
الحاصلة والمعلوم هو ذو  
الصورة ص

حيث يكون العلم بالشيء من وجه الانسانية عين العلم بالانسان  
الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل  
في الذهن صورة يكون العلم بخلقه ذلك الوجه فالوجه معلوم  
في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون  
ذلك الوجه آلة لملاحظة فالخاصة في الذهن نفس ذلك  
الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشيء فالعلم بالوجه في  
المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان متصفا  
بذلك العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس عطايا والمفهوم  
في المثال المذكور اعني هو هذا اذ المصور هو الشيء  
الانسانية آلة لملاحظة اجيب بانه ان اراد بقوله المصور  
هو الشيء انه متصور من حيث المجردة فهو يعلم بالصورة  
اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان  
دون البحر فكيف يكون البحر متصورا به وان اراد انه المصور  
بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة  
آلة لملاحظة ذلك الشيء المسمى وان ذلك الشيء فرد من  
افراد الانسان نقل عنه تو صبحي انا اذ ارايت شيئا من  
بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهابنا صورة الكائن

عنتنا

في المثال المذكور اعني هو هذا اذ المصور هو الشيء

في المثال المذكور اعني هو هذا اذ المصور هو الشيء



فاعتقدنا انه الان في ما يتوجه الى ذلك الشئ بوصف الانية  
وجعله عنوانا باو على ذلك الاعتقاد وحكم عاذاك بانه قابل  
للعلم والغير مثلا فالحكم عليه في هذا العلم الوارد على الماهية  
هذه الفنون معلوم لنا بهذا الوصف بالاشبهه وصورة  
الان في اللمة <sup>الوصف الاساسية</sup> الحظية الحكم عليه اعني الشئ وجه ذلك  
الشئ والشئ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه <sup>الاشبهه</sup> وقيل  
الفرق بين العلم بالوجه وهو ما العلم بمفهوم الان في الزهر  
اللمة للحظية الشئ وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو  
ما العلم بالشئ من حيث مفهوم <sup>الاشبهه</sup> الان في العلم  
بالشئ الذي هو المحي في الواقع بوصف الانية غير مطابق  
وهكذا الحال في قولهم الماهية المحيية من العواض الزمنية والحازية  
موجودة في الذهن واللامعلوم لا يقبل والاشئ على امثال  
ذلك لانهم حاصله ان بعد حصول صورة الان في  
الشئ واعتقادنا انه ان كان حكم عليه بقابل العلم مثلا  
والحكم عليه لانه ان يكون معلوما لان الحكم على الشئ  
فزع لقصوره وليس معلوما الا بوصف الانية فنقت  
ان الجهر مشهور بوصف الانية وهو علم غير مطابق

يعني ان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه

فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه

وهذا هو ما وجدناه في الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه  
فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه  
فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه

فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه  
فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه

فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه  
فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه  
فان مقتضى ما حفظه ان الماهية الشئ ان تصوره  
مطابق وانما الخطا في فهمه



معلوم ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه ان  
 لانه ج يكون المعلوم هو الان فلا يكون فرق بين العلم بالشيء  
 بالوجه الزر هو الانتهى منها وبين العلم بذلك الوجه على  
 هذا ظهر ان المعلوم هو الشيء من حيث انه حجر لا من حيث  
 انه ان وان دفع الجواب المذكور فانه سبق على علم  
 الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من الوجه  
 وتحقيق الجواب فاستفنا انه بعد حصول صورة الانسان  
 من الشيء واعتقاد انه انسان لاجل انشاء الحكم على العقل  
 ان كلمة بين الحجر والانتهى يجعل الوصف المذكور عنوانا ونحلم  
 عليه كى المعبرة انصاف اقرار الموضوع بالوصف العنوانى هو  
 الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد عما هو التحقيق والحج المذكور  
 وان كان حجرا بحسب نفس الامر انما بحسب الاعتقاد فيجوز  
 ان يكون الصورة الانسانية ثم تلاحظ ان الان الذي  
 هو حجر في الواقع وتكون معنى الحكم عليه ان الامر ان اعتقد  
 انه متصف بالانسانية موصوفية تامة قابل العلم والفهم فيكون  
 المقصود مطابقا لمصوهر الزر هو الانتهى المفرد من مع ذلك  
 يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطا انما هو

في العلم بالوجه  
 في العلم بالشيء

كما ان العلم بالوجه  
 لا ينافي العلم بالشيء

على  
 فالعلم بالانتهى بالوجه  
 من جهة الاعتقاد كالعلم بالوجه  
 فلا وجه للاسناد فيكون له وجه  
 الذي ماله انتبات ان العلم  
 بالشيء بالوجه ليس مطابقا  
 وان كان بالوجه مطابقا  
 في ذاته

في الاعتقاد

الاصواب التبيين بل لا ينبغي ان

في الاعتقاد بان ذلك الحجة ان الذي هو ناشئ من عدم امتياز  
الحق بين الامور المتشابهة وقد عجايب بوجهين آخرين  
احدهما ان لا اكرم عليه هو الحجة لكنه معلوم بالوجه المطابق  
ودعوى انه ليس معلوما لا بالبوصف الانسانية في حيز  
المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشعور به وذلك لا يجب  
اشفاؤه في نفس الامر ولا يخفى انه نوبة مكابرة وانها ان  
المرث من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر  
على ما يجب من حيث الهوية والصورة الانسانية ليست غير  
لهذا لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه يجمع عدم  
تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة تخففة **قوله**  
اي انه كاف اه فغير قوله لانه بهذا الشارة الى ان ليس

بل مطابقة فصح ان العلم بالشيء الوجه  
مطابق لما نفس الامر على علم ما وجه  
فلا وجه للميلاد بقوله ويرد الى  
غيبك

ان قوله في حصول علمه اه يدل  
على ان العلم ليس عين ذاته ومثال

بان علمه لانه انه يرتب على ذاته الانكشاف والتعريف غير  
توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلسفة  
ثم قيد الكافية بقوله بل اضافة الى شئ يفيق الى العلم وتفاقه  
المستفاد من قوله ان ليس من الاسباب اشارة الى ان معنى  
الكافية انه لا يحتاج في العلم وتفاقه الى سبب يفيق لانه  
لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا الرفع المذاقته التي اوردها

بعض الفضل من ان كفاية الذات في تعلق العلم على حقيقة اذ  
 التعلق بنسبة يتوقف على المتسبين وهو العالم والمعلوم عنها  
 لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لا انه سبب موقوف اليه  
 فيصح ان ذاته كافية لتعلقه بمعنى علم الاحتياج الى سبب  
 مفعلي وان كان محتاج الى متعلق <sup>حاشية</sup> اختيار الشيء  
 وهو ان المراد السبب المفعلي في الجملة <sup>حاشية</sup> فيما لا يفتقر اليه  
 انما قال ذلك لان لهم ايضا صفات لكن ذلك فيا يفتقر  
 اليه وهو الحاصل الشرعي التي يفتقر اليها العادة النبوية  
 والاضحية <sup>حاشية</sup> يعني ان الامر لم يزل زاد حيث قال انه جعل الملك  
 الحواس المجردة عن الفعل كحواس البرهان سببا للعلم <sup>قوله</sup>  
 فانها مبينة على ان النفس هي التي تتوقف الحروف على ان المدرك  
 للكميات والخبرات هو النفس المتألفة والاشياء الادراك  
 الى قواها نسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان تصور  
 الخبريات الحادية ترسم في النفس <sup>حاشية</sup> ولا في جهة واحدة الى ان  
 انها لا ترسم فيها تصورات الخبريات الحادية وانما اراد بها  
 في الآنها بناء على انها بسيطة مجردة وتكفيها بالصورة الخبرية  
 ياتي بساطتها فادراك النفس للخبريات ارتقاها  
 في الآنها فيه

فوق وعمومه فيه انه لا دخل للمع  
 الحس في قوله غير ذوق العلم في هذه  
 سببا للعلم الانساني اللهم الا  
 ان يقال المراد عمومته في جميع  
 افراد ذوق العقول الحاصل  
 في ضمن العموم المذكور وكان  
 في هذا الشارح الى هذا  
 المقصود <sup>حاشية</sup> فليس فيه غير ذوق  
 العقول

انها لا ترسم فيها تصورات الخبريات الحادية وانما اراد بها  
 في الآنها بناء على انها بسيطة مجردة وتكفيها بالصورة الخبرية  
 ياتي بساطتها فادراك النفس للخبريات ارتقاها  
 في الآنها فيه

يا الله

في الآخرة وليس هناك أدنى طين أو شام بالذات في الآلات  
 وارتسام بالباطنة في النفس الناطقة على ما توهم ذهب  
 جماعة إلى أن جميع الصور الكلية والخزنية إنما يرسم في النفس  
 الناطقة لأنها المدرك للأشياء والألوان كبرها للخزنيات  
 المادية <sup>بما هي</sup> لا يدركها وذلك لأنها في ارتسام الصور  
 في غاية ما في الباب أن الحواس طرفا لذلك الارتسام  
 مثلا ما لم يفتح لم يدرك الخبز في المبصر ولم يرسم في غير  
 صورته وإذا <sup>تحت</sup> ارتسمت وهذا هو الحق في ذهب إلى  
 الأول أنبأ الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بد لارتسام الخزنية  
 المادية المحسوسة بعد غيبوتها وغير المحسوسة المستترعة عنها  
 من خلال ومن ذهب إلى الثاني نقاها <sup>و</sup> على أن الواحد إذا  
 على قفها يرتبوت إلى الواحد لا يحد عنه إلا الواحد وان  
 الخزنيات لا يرسم في النفس بل يرسم بالحواس الباطنة  
 لأن وجودها لا يختلف من اجتماع صور الحسوس وحفظها  
 وإدراك المعاني الخزنية وحفظها وتفصيلها وتكثيرها <sup>تتبع</sup>  
 أن يكون لكل منها مصدر أعني النفس وهو الحس المستند والقبال  
 والوهم والحافظة والانتباهية وأما على تقدير بطلانها فيجوز  
 للتفصيل والتركيب



ان يكون النفس الناطقة مبدء تلك الأثار المختلفة فلا حاجة الى  
 إثباتها في هذه المسألة اي قوله ثلاثيان ثم يفرق ان كان التلا  
 والافراق ليس بعدم التقاطع وان كان التلا في الحقيقة  
 في صورة التقاطع ايضا اذ المنسوب ج ان يقول بنقاط  
 فبما اذ بان الى العينين بدون ذكر الافراق كما لا يخفى اعلم  
 انه من في التشرية انه قد ثبت من جانب مقدم الزمان من  
 تحت محل التماسه بان خوفنا من متقاربنا حتى اتصال  
 وصار يتغير واحد ثم يتبعه الى ان اتصال العينين  
 وذلك الخوف الذي في الخلق اودع فيه الفوق الباطن وبسعي  
 جمع النور واختلوا ان اتصالها بطريق التقاطع بدون  
 الانطلاق بان يتصل العصب الاليسر بالعين اليمنى  
 والايمن باليسر فيحدث صورة الصليبية هو ان يتقاطع  
 خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التلاق  
 والانطلاق كهيئة الدالين الذين يحدث كل منهما متصل  
 لحاجب الآخر فيتصل اليمين بالعين اليمنى واليسر باليسر  
 والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاروا الثاني في شرح المصنف  
 في الاقبال الحركة حاصلة ان الحركة من التعارض النسبية فانها



ات الاعى بالعمى علم انه قد اختلفوا فى الاكوان فقال

بعضهم انها محسوسة ومن انما الألوان نقد كابر حشمة ومقتضى

عقله وقال بعضهم اننا غير محسوسة فاننا لا نشاهد هذا العقل <sup>المتحرك</sup> <sub>من غير</sub>

والساكن والمجنحين والمنفرقين واما وصف الحكة والكون

والاجتماع والافتراق فلا فخر في الحركات من قبل المصنوع انما يصح على

أحمد المذهبين وما يقال الرواية الاصلاح الرواية

اعلموا ان في هذه الحروف والكلمات المنفعة الا ان المكنون

الحی بکار است و بیه موقوفه است بیدیع الاعمال من مدبر

ان معنى كون الحرة مجرة انه يحصل لبق مساهلة جسم  
منصة

مکانین ادراک الحریکہ تا ان نفسہا حد بلبلشی فان الادراک

الحكمة الشيء كالحكمة مثلاً بواسطة الحسن الآخر كاجم

ولا ذلك الشيء المدرك محسوسا ولا نزم أن يبعد العلم من

الطبقات لأنه يحصل بعد مشاهدته الإجماع أدراكه على مع

انه نفي مرفضة لا عن ان يكون محسباً والضمير في قوله وهو المحسب

اماراجع الى مجموعة الكونانس او الى الكون المذكور في ضمن الوثائق

والماتل والتم. لا دور كالم. الحف: تنة والبقال ورفع

الاعراض: غث و نازل و غير ذلك من الاعراض التي قد تكون في بعض الاوقات

وَمَا كُنَّا بِمَلَكٍ مُّسْمًّى وَهُوَ الَّذِي قَالَ لِبَنِي إِسْرَءِيلَ إِذْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ خُذُوا آلَ رَحْمٍ مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَمَسُّهُمُ الشَّيْطَانُ إِنَّهُمْ عِندَنَا عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ لَكُمْ أَهْلًا مُّحَرَّرِينَ

و بعد از آنکه از این امر آگاه گردیدند

الجسم ادراك الحركة فانه من يتنقل شيئا متحركاً متغضاضاً  
ادراك حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مقدرات  
جاسنة البصر والعقل حاصل الدفع ان النفس لا يدرك الجسم  
في مكان ولا يفقد على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصوله الى  
المحل فاذا وجد الوصول استنبط الحال بتقدير الحركة في المكان  
في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان  
كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونيين ولا يخفى ان البصر  
لان ادراك الحركة بعد ملاسة الجسم المتحرك امر ظاهري  
بادراك النفس للجسم في مكان اول لا فعل في هذا قوله فلا يدرك  
الحركة على صيغة الجواهر اي لا يحصل ادراك الحركة بسببه وعلى  
صيغة المعلوم والضرر النفس اي لا يكون سببا لادراكه او العقل  
وفي بعض المنح والحق لا يدرك في مكان الخ لا يكون بيانا  
لقوله ادراك العقل منه الحركة يعني اننا قلنا ادراك العقل للحركة  
ان الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة  
التي هي كون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك في مكان على حذف  
المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان والضرر قوله  
ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء المذكور بواسطة الحس

مكان  
مكونه  
بيان

اي ان شئ متحرك  
تجدد الحركة فيما اذا  
كان للحس متحركاً على  
فلا يدرك العقل المتحرك



الآخر لا يقدح في حسنها كما لا يقدح في ركنها احاساسا **اشارة الى**  
 ان تقديم قوله **الكتابين** في علم المعاني من ان تقديم ما حققه  
 التأخير يبين الاختصاص قال الخنسي المدقق المعنى المستفاد  
 من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل واحد له بها  
 لا بغيرها لاما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالكتاب الآخر  
 كما لا يخفى والفرق ظاهرا من ان **الكتاب** كسب تام **الكتاب** هو  
 ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في التام والمنبأ  
 عند الخنسي والعلوم اعني ما يتكلم به بل ما هو صالح لتمامه اعني  
 ما ينضمي كالمكتوبين بالاسناد والالزام ان يكون المركب النقيض  
 خبرا لا يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج نطاق تلك النسبة  
 او لانها بقية فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو  
 انضاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه فلا يطابق  
 تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلي ظن  
 ان ليس للكلام معنى يشمل المركب الوصفى وغيره فلا  
 معنى لكلا تعاضد ولعمرك ان بعض الظن ان مثل الحاجة  
 الى تفسير الكلام بالمركب التام يخرج المركب النقيض  
 بقوله لنسبته اذ المراد بها الاتباع والامتزاج وهذا مبني على

اقول الاستفاد من المذكور في بنية  
 على ان مقدم يكون مقصودا عليه  
 البتة والوجه ان يكون مقصودا  
 اصلا على ما ذهب اليه السيد  
 في شرحه ايضا او مشروطا بتفاد  
 القصة من غير التقديم وليس  
 كذلك على ما صرح عليه  
 في المطول صح



2

5.

ادامہ

قوله كافي العلوم العادية أي  
كان له بان أحد الم

مع العقل بعد باستخالت

لكن يجب المارم





**قائل** **و** هكذا حال كل معلول انه فان نفس العلة تفيد نفس المعلول العلم  
 بالمعلول تفيد العلم بالعلة الخفية بعض انه اذا حقق العلم بحقق  
 المعلول واذا علم بحقق المعلول علم بحقق العلة الخفية وانما قد العلة  
 بالخفية لانه لو كان العلة ظاهرة لاستفاد العلم به بدون العلم بالمعلول  
 كالنار المحسوس للداخل والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم  
 بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من جهة اخرى  
 لا ينافية **قائل** قلت الحاصل هذا السؤال يمنع قوله ان وقوع العلم  
 من غير شبهة بل على بلوغه حد التواتر وسند المنع ان للعلم  
 اسبابا شتى من أحسن والبداهة وشبه كقول وغير ذلك والمعلول  
 العام لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب  
 الاسباب التواتر فلا يكون ولابد عليه **قلت** عدم الدلالة  
 ومنها انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجوده كونه متبادلا لا يكون  
 لعلة غير التواتر كذا انقل عنه **قائل** وحيثه الكمال ان العلم بانتفاء  
 سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة المعينة له متحققة  
 من غير ان يكون وجودها وانتفاءها معلوما لنا وعدم العلم لا يدل  
 على عدم تحققه **قائل** وضع في التواتر انه يعزى اليه التواتر في التواتر  
 واما خبر التواتر فيقول عيسى ما آفتواته غنوصا ومنها واما خبر  
 التواتر

النصارى فوجبه كلامه بعضهم بان الخبر من هنا بعض الاخبار <sup>اضافة</sup>  
الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول والخبر واما اخبار  
اليهود للنصارى اه فلا تدفع لكن <sup>يبيح</sup> في عطف قوله واليه  
بتأجيله وبن موسى عم <sup>الى</sup> الخلف وهو ان يقدّر لفظ الخبر <sup>ب</sup>  
اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون مفعولا على  
خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه لا ينفى <sup>الكون</sup>  
اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما يجعل عبارة المتبع من  
اضافة المصدر الى المفعول <sup>على</sup> لئلا يحتاج الى التحمل في هذه العبارة  
لانه خلاف القصة <sup>على</sup> انهم <sup>في</sup> <sup>من</sup> <sup>الذين</sup> <sup>كان</sup> <sup>بعض</sup> <sup>النصارى</sup> <sup>اه</sup> <sup>يعني</sup>  
ذلك انهم بطلي الحاجزة الى جعل الاضافة الى المفعول لان النصارى <sup>بعضهم</sup>  
مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلا الكتابين اضافة <sup>المصدر</sup>  
الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى <sup>ب</sup> <sup>حاجزا</sup> الى التحمل  
التقدير كما لا يخفى <sup>اكثر</sup> فيه بحث لان اشتراك النصارى مع  
اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاكثر اكر في الاخبار  
لجواز ان يكون الاخبار مختصة باليهود والمشار اليه في الكشاف  
هو الاول نعم اذ اثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار  
القتل ثم المهم كما في الكشف الكبير حيث قال ذلك اخبار النصارى

[illegible]

ايضا وكان تحت نظر الفاضل لما اوفى الدنيا ومقاربه  
 سعي بذلك لانه وجد لفيها عند صنم من بيلستو وبالجملة  
 أي تحمل كلام الله وحاصل قوله فتواتر ما ان تخلف وقوع العلم به  
 ان لا ضل في العلم وان اخذنا  
 ما يتوهم في العلم وان اخذنا  
 فاعتقدوا هم بنافي العلم بعد مطالعته  
 وتعالى علم مولانا خلد

ان العلم لا يتوقف على غيره  
 ان العلم لا يتوقف على غيره  
 ان العلم لا يتوقف على غيره

على عدم عتقها لانه قد قلنا ان العلم لا يتوقف على غيره  
 في انشاءه اي ان بيان حقيقة رتب سواء كان للتفصيل او للتكثير  
 انشاءه الى ان مخالفة حاله الفرد والحالة الاجتماع ليس بحيلة متحققة  
 في جميع المواد كما في كل جسم ممكن لكن هذه العقدة كافة في الجواب  
 عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على  
 ان الخبر المتواتر لا يقيد العلم والجواب يمنع لمقتضى دليله اعني قولهم  
 وهم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوحي بكتب  
 المجموع وحاصله ان العلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع اجتماع  
 ما يكون مع الاعتقاد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون انما  
 ايضا **المسألة** والحق في اي خصوص الجواب وحله ان اجتماع الكسب  
 يقتضي سبب السبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا اعتقد الخبر  
 باعتبار تعدد الخبر من توسر الاعتقاد الى ان وصل الى العلم في نفسه  
 بحيث لانه ان اراد اجتماع السبب التامة للشيء فهو ثم نتائج  
 المتواردة وان اراد اجتماع السبب الناقصة فلا ثم انه يوجب  
 وفق السبب بل يوجب نفي الجواب لكل واحد من الاعتبارات  
 المتعددة بموجب الاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر  
 غير متاخر للاعتقاد المستفاد من خبر غير آخر لتفاوتها في

حاصله اختيار الشئ الاول  
 ومنه اشتغال التوارد هنا  
 لانه محمول على بارة واحدة  
 المسبب وهو هنا متعدد  
 شاكر



وحصل جميع تلك الاخبار فوق لفظ الاعتراف بحقيقة ما  
 احتمال المفوض فلا يزم شيء مما ذكره **واما** وهم الكذب **او** جواب  
 سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ابراهيم  
 كل خبر للكذب بناء على افادته بغيره فكل خبر طرأ فان يكون لفظ  
 الخبر السابق فلا يحصل فوق السبب المفوض الى العلم اصلا  
 فاجاب بانه لا يدخل للخبر ابراهيم الكذب بل هو احتمال يحكم به  
 العقل **واما** الخبر نحو حية الصدقة فان لم يكن زيدا قائما بل على موت  
 القيام لم يزد ضرورة انه موضوع لم يكن لما جاز خلف المدعى  
 التي ضعيفة عن اللفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية **هذا عند العقل**  
 ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا اخرج الجواب  
 عما مر من ان كذب كل واحد يوحي كذب الجميع **والجواب** **ن**  
 الحكم قال الحق الرواني هذا لا يشمل من ادعى اليه كلامه في  
 نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حقه من عنده **ن**  
 اللهم الا ان يتكلم انه زوجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية  
 على انه بعد تسليم كونه نبيا لام انه غير مبعوث الى الخلق على نقل  
 انه قال ايها الناس اهلوا الى فاته لم يبق على من الخليل ابراهيم  
 اخذ غير **والمراد** بالاعلام النسب الخبرية والمحل على الخطاب وهم لانه

سئل  
 كذا  
 كذا  
 كذا  
 كذا

هذا  
 كذا  
 كذا  
 كذا

يخرج الاعتقاد بان النبي هو راس المجتمع و**رئيسه** ولو بالنسبة  
توهم آخرين وفتح لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسرائيل  
الذين بعثوا للتقريب بين موسى م م كبوشع م م وحاصله انه وان  
لم يكونوا مبطلين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مضاعفون  
بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مضاعفون بالنسبة الى غيرهم  
هذا خلاصة ما نقل عنه من انه اورده على ظم التعريف النقص ببعض  
الانبياء كبوشع م م امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ  
لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة القوم اخرى انه <sup>صله</sup>  
ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول **(الهمزة في قوله وهو كذا)**  
القرى لياور الى هذا ما اختاره النسخ حيث قال في شرح المقاصد  
النبوي ان السناد بعثه الله لتبليغ الامم وكذا الرسول انه رزق ودي عليه  
قوله وقد بشرنا به انهم عنه انه غير مرغى عنده **فهم** لكن الجمهور  
اعلم انه قد اختلف في الفرق بين النبي والرسول فقال بعضهم انه عندنا  
فكل رسول نبي وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث  
انه قال الامم ارسلناك **فان** معنى مسمى بالرسول ومن حيث انه  
ابن الفلق **فهم** الكلام مسمى بالنبي وهذا منسب جميعه **المفترق** واليه  
ذهب اليه وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب

فانه م



٩٤٩  
نا حاتف في بيانه فقال بعضهم انما شرط في الكسول بخلاف البهي فانه يجوز  
ان يكون بالوحى والالهام والتسليم في المنام قوله والكتب مائة واربعه  
روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعه كتب  
منها على آدم ٢٤ عشر ضعف وعلم شيت ٢٢ خمسون ضعف وعلى  
ادريس ثلثون ضعف وعلى ابراهيم عشرين كتابا وعلى عيسى وثماني  
وداود واحد والحمد والتوبة والاعمال والزبور والفرقان قوله اللهم  
ان يلقى الى هذا ما ذكره السيد محمد في شرح المواقف قال شرط  
في الكسول ان يكون معه كتاب سوا انزل عليه او على من قبله لئلا  
يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يبعد النقل بحجج الاحتمال  
لا يفيده ولذا ذكره الله قوله وعلين ان نقول اي يمكن ان يجاب عن التكرار  
بأنه يجوز ان ينزل في كتابه من غير ان ينزل في الكتاب كما ذكر  
نزل الفاعلة فانه نزل مرة بلكة ومرة بالمدينة ولذا سمى بالسبح  
المسائي لكنه فيه ايضا ما يبطل من ان يخرج الاحتمال غير كاف في باب  
الروايات قوله وتخصيص بعض الصحف في جواب السؤال كان قيل  
لو كان النزول متكررا على جميع الكسول فاجبه تخصيص بعض الصحف  
ببعض الانبياء عام ما في الحديث السابق وحاصل الجواب ان لا تسمى  
الرواية وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزولها على اولي القلوب



وشرط بعضهم الى عطف على قوله فاشترط بعضهم الى غير أكثره البعض  
 المشترط الجديد في الكسول وقالوا انه صاحب شرعية بمجدة بخلاف القول  
 فانه قد يكون لتقرير شرعية من قبله **فرد** ورد المولى الهادي بان **مثلا**  
 فان من كسرل قال الله تعالى في حقه وكان دولا بنيامع انه **أما**  
 جديد لم لان ابناء ابراهيم **م** كانوا على شرعية كما صح به **فما**  
 حيث قل في تغير قوله نعم وكان دولا بنيامع على ان الكسول **لا** يلزم  
 ان يكون صاحب شرعية لان اولاد ابراهيم كانوا على شرعية **فما**  
 الخبر الصادق في نوعيه اه **لذا** لو حصل الكسول **لا** يلزم ان يكون  
 خبر النبوة خارجا اذ ليس متواترا ولا خبر الكسول **فما** ولقبه **الخبر**  
 بالنسبة اه فان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة **مختص** في  
 المتواتر وخبر الكسول لكن ياتي هذا التخصيص **بمعنى** العلم بالخلق في قوله  
 واسباب العلم بالخلق **لانه** **فما** قيل عليه **بمعنى** **مختص** به **مختص** به  
 ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول من يدعي النبوة **والاول**  
**مختص** **والثاني** فانه يصرف عليه انه امر خارج للعادة وصدقه **ظاهر**  
 صدق مدعى النبوة والاولى ان يقال **بمعنى** خارج **بمعنى** **مختص** به  
 الامر خارج الذي يظهر على يد الكاذب على وجه مدعاه **بلا** مباينة  
 اسباب بخلاف السحر فانه مباينة **بمعنى** **مختص** به **مختص** به **الاول**  
 ان خلق

الاستدراج وهو

ان شئت الامر بالخارق على فوق مدعا على الكاذب في دعوى النبي منع  
 عادة من الاله لان الخارق فعل الله لم يخلفه لظهور صدق النبي فلو  
 اظهره على الكاذب المستبني بان لا يصدق الكاذب ويروج على  
 الاله فظهر الخارق على فوق المدعى على الكاذب المستبني بخار هذا  
 الجواب مبني على ما تقدم عندهم من ان الامر بالخارق الزنديب اظهر  
 الصدق فعل الله بلا واسطة لان المصدق منه لا يحصل الا بالصدق  
 فيقول عايد اصادق اظهر الكاذب صدقه ولا يخلفه عايد الكاذب كالكلمة  
 تصديق الكاذب منه نعم الكاذب نعم الفاضل الجليلي من انه مبني  
 على ان جميع التكتلات صادقة بارادته نعم من غير واسطة فانه  
 ثم تم والا فلا واما قيدا الكاذب في دعوى النبي لانه يجوز  
 ظهور الخارق الموافق عايد التاكيد لانه لا يجوز تصديق الكاذب  
 لان حاله بالكذب كما فعله ويرد عليه الالهانية وهو ان يظهر خارقا  
 للعادة على المستبني ما خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة تصدق  
 اظهر صدقه وليس يمنع ظهوره بل واقع عايد نقل في حق  
 مسلمة الكذاب انه ادعى لا عور فضوات عنه الصحابة  
 عور او فلا بد من قيد على ما تقدم ادعاه الا ان يقال المراد بالصدق  
 اداء الفعل وهو الله نعم ووج لا بد من شيء مما ذكره لا يقتضي الخلف

ان الله لا يظلم شيئا  
 ولا يظلمه احد  
 ولا يظلمه احد  
 ولا يظلمه احد

قاله ولا نقض بالقرينات الى عين ان جواز ظهور الحارق على يد  
 المبني لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا يفي النقض من تحقق المادة  
 والا لا يمكن ان يقال عكس ان يكون الانسان ليس متألق فيه على  
 تعريف الحيوان الذي هو قوله وانما اظهرها الى غير لو فرض صدور  
 الحارق على يد الكاذب المبني فهو خارج عن التعريف بقوله تعالى  
 اظهر صدقه لان اظهرها الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة  
 المبني فلا يكون الحارق الظاهر على يد معجزة فان قيل على هذا  
 يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المبني ان كلاهما امران خارجان  
 للعادة ظهر على يد مدعى النبوة والاطلاع على انه قصد اظهار  
 الصدق دون الاخر مشكلى فيقول ما هو الحكم في اظهر المعجزة  
 وهو امتياز المبني عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما  
 بان ايدى الله على معارضة المبني عند التحدى بخلاف  
 المعجزة لئلا يقع يلزم تصديق الكاذب منه وبهذا اظهرنا  
 ما قاله الفاضل الجليل من انه يراد عليه ان هذا صحيح لكن  
 لا يفيده من ان الفرق بين بيان طريق معرفة النبوة بوجه  
 فان من ادعى النبوة واظهر على يد الحارق لا يعلم ان هذا  
 الحارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوة صادرة عن النبوة  
 المذكور

المتقدم

المذكور والحق ان صدقها انما يعلم من المعجزة فيترجم الدور ثانياً  
 ان العلم بان المخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى  
 صادقة فان العلم بان هذا المخارق معجزة انما يتوقف على العلم  
 بالعجز عن البيان مثله عند التحدى تأمل في الحق والحق ان  
 الحق في الجواب ان السحر ليس امر خارق للعادة كما ان الطلسم  
 وادب رب على خفة ايسر بعض الاشياء كما نقض كليس والكهنة  
 ليس امر خارق للعادة فلا بد من المعجزة لان معنى ظهور  
 المخارق هو ان الظاهر امر لم يعهد ظهور مثله عن مثله وهذا  
 ليس كذلك لان كل من بائس اسباب الخفة به يترتب  
 عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه لا يدفع  
 التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فنزوح بما مر من  
 انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله لا ماخل بما شرع  
 اسباب فيه خليفة الله يحكم على يد الصادق فقط لمصلحة  
 بخلاف السحر فان فيه ما خلا بما شرع اسباب خليفة على  
 يد كل من بائس للعادة قال العلم الحق المتفق والحق ان  
 السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرايط لا يكون  
 مقدور للبشر كالوقوف المكان ونحوها انهم وفيه

وربما ان ما في هذه المسئلة  
 ذهب الى المعجزة فان لم يرد  
 فلا



انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارف ان يكون جميع  
 شرائطه مفذورا بل يكفي ان يكون <sup>بعض</sup> مباحثه <sup>بعض</sup> الاسباب  
 موافقا لمقدومة او لا <sup>بعض</sup> الا ان <sup>بعض</sup> يكون حركه البطش  
 ايضا من الخوارف لتوقفه على سلامة الاعضاء <sup>والفصل</sup>  
 وحتم البدن التي ليست مفذورة للبشر بقي شيء وهذا  
 هذا الجواب لا يدفع النقص بالحارفة التي يظهر على <sup>المتنبى</sup>  
 بدون مباحثه الاسباب فلا بد من الاتجاه الى الجواب  
 الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولذا  
 اهل المقدم هذا الجواب لانهم لا يقطعون بعدم كون  
 السحر من الخوارف بل الاطراف <sup>في الاثر</sup> مرادهم <sup>في الاثر</sup> سحر المتنبى مطلقا الحارفة  
 الذي يظهر على يده ولو عارضا <sup>في الاثر</sup> فان قيل <sup>في الاثر</sup> متناقض لنفسه  
 المعجزة بطريق الجمع <sup>في الاثر</sup> بانه يخرج منه كرامات <sup>في الاثر</sup> الاولى لعدم  
 قصد اظهار صدق النبي ومنه مع انهم عدوها من المعجزة  
 لان المقصود من خلق الحارفة على يد انولى اظهار كرامته <sup>في الاثر</sup>  
 بغير الخلاق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه  
 حصل لولى الكرامة بمناقبه <sup>في الاثر</sup> وما قيل في الجواب <sup>في الاثر</sup>  
 ليس المراد بصدق اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار  
 الصدق

استعمال المفيدة المطلق

انما يكون ذلك الفعل من  
 لفظ لا ينشأ من فعله فكل ما كان  
 مختصا من حيث اذا ارادته فله  
 فلهذا رددت في التبيين واول ما  
 انما رددت في التبيين واول ما

92

انما يكون ذلك الفعل من  
 لفظ لا ينشأ من فعله فكل ما كان  
 مختصا من حيث اذا ارادته فله  
 فلهذا رددت في التبيين واول ما

انصرف لان افعل الله ليست بمعلقة بل المراد ان يكون  
 ذلك الفعل والاد عليه والاشارة الى كرامة الولى بذلك على  
 صدقته ويتكشف صدقه ففيه انه لو كان ظهروا الخواتم  
 على يد يد يد النبوة والا على صدقه لما ظهر طوافي المعجزة  
 ان تكون ظاهرة على يد يد النبوة ليعلم انه تصديق له  
 فاما من قسره والارهاصات جمع ارهاص وهو غفارة  
 الذي يظهر جبل بعينه النبى سمي ارهاصا لكونه تائيدا  
 لقاعدة النبوة من ارهصت الحاريط اذا استسدت  
 ولم على سبيل التشبيه يتفق بالكرامات الى تشبيه  
 ما ظهر على يد الولى باظهر على يد النبى باعتبار انه صدر  
 عن الولى بسببنا بعينه النبى فكان صدره عن النبى والقلب  
 يتفق بالارهاصات اي قلبه باصدره بعينه  
 على ما صدر قبلها وهو الامكان الخاص به يعنى ان الظم  
 ان يكون هذا الامكان مفصلا على الامكان الخاص به  
 ويعنى ان الظم التوصل بالنظر الصحيح في السبل الى العلم من  
 بغير ودي ولا عدم التوصل به اليه ضروري اى يجوز  
 ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان الحكم

هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد  
النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بطريق  
فانما الفاضل الخشبي عجز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر  
الى ذات البطل كالعالم فانه عجز ان يتوصل به الى العلم <sup>بوجود</sup>  
الصانع وان لا يتوصل <sup>بوجود</sup> واما الفرض في الحاصلة <sup>بوجود</sup> عنده  
حصل بالنظر الصحيح فيه فهو لا ينافي الايمان في نفسه  
والايمان العام مرنا هو النظم المستند <sup>بوجود</sup> انما لا يخفى ضاده <sup>بوجود</sup>  
ولذلك ان اخذنا اى كذا ان اخذنا الايمان الامارات  
العام المتبدي بجانب الوجود فاعلم ان عدم التوصل بالنظر  
الصحيح الى العلم ليس بطريق كذا وان التوصل اليه  
صريحا اما بطريق الاعراض كما هو مذهب الحكماء او بطريق  
التقليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون صريحا بل بطريق  
جري العادة كما هو مذهب اهل السنة والجماعة فيجب  
التعريف على المذاهب السائفة قال سيد الحق في حاشيته  
شرح المختصر القصد واما فيمكن التوصل بقربها على  
ان العلم من حيث هو دليل لا يعينه في التوصل بالفعل  
بل يكفي مكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا يتغير في اصلا

قوله فلو شاء الله تعالى من الامكان  
المعنى ان الله تعالى لو شاء من الامكان  
عند النظر وهو لا يحتمل الامكان  
هو ان  
خلق

كتاب في حجة اليد  
والمفتاح

ولو

ولو اعتبر وجوده خرج عن التعريف لئلا لم ينظر فيه احد ابدا  
 وهذا نظر الصالح الى المشتمل على شرائطه صورة ومادة  
 لان الفاعل لا يمكن التوصل به اذ ليس يكون سببا للتوصل والا لانه لو ان  
 كان قد نفى المية وذلك اتفاقا وليس من حيث كونه وسيلة  
 فلم يبق قيد واراد العموم فثبت الدلائل باسرها اذ لا يمكن  
 التوصل بكل شرط فيها ولو اراد على الاطلاق في نظرنا لم يكن هذا  
 فثبت على افتراض الفاعل عن الصالح في هذا الحكم وتعيين  
 العلم بالخبر لا خارج القول الشئ انتهى كلامه وهذا التعريف  
 مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالعلم الى اليقين انما هو  
 بالبرهان وحمل العلم على العلم الشامل للجهل والظن خلا  
 مصطلح المستلزم لان التعريف الثاني اعني قوله لو كان  
 مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا  
 علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانفا  
 مع بناء سببه الذي هو التوصل منه اليه وانما حمل  
 الاستلزام على العقلي يعني انه متى وجد في الذهب  
 وجد الآخر ليدخل الله اذ ثبت في التعريف ايضا فهو غافل  
 عما ذكره الشئ هو شئ شرح المختصر القصد من انه لا

... وسوف قولهم ما يمكن التوصل بالنظر

كما اذا اخبر ان في الدار كبريت  
 وخبره ببها ثم شرهه خارجا

القصد للظن





على ما ذكره من ان  
 المقول الاول هو  
 المقول الثاني هو  
 المقول الثالث هو  
 المقول الرابع هو  
 المقول الخامس هو

في اللفظ العقلي دون اللفظي فكل التعريف عام اعم اللفظ اللفظي لاناسب  
 المقام لان مقصده المحشى ليس ان تعريف اللفظ هو ان يحول على عالم اللفظ  
 والعقل بل المقصود بيان ان التعريف كيف يصح <sup>الذي يسميه القوام</sup> قلت ان حاصله ان  
 لفظ اللفظ يستلزم العقل بالنسبة الى العالم بالوضع <sup>كما هو الوضع</sup> بغير اللفظ  
 الا للملاحظة ذلك العقل بالنسبة الى العالم ليس المقصود من اللفظ الا  
 احضار ذلك العقل في ذهنه فالمتحفظ المستلزم منها هو المعاني  
 الا انه في غالب الالفاظ <sup>وغيره</sup> عليه انه متوافر يستلزم لذاته قول آخر  
 بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع لزومه العلم بمطلوب خبري غاية  
 ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الانواع <sup>المسماة</sup>  
 ان اللفظ يستلزم المقول وهو يستلزم المدلول فالمتحفظ  
 يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام  
 لذاته بل مقدمة اجنبية او ليس بفعل اللفظ العقل معانيه  
 فليس هو تافه بل هو مستلزم المقول المستلزم للمدلول  
 حتى يانم ما ذكرنا من <sup>هذا في القول الاول</sup> ان هذا الفهم  
 والشمول للملفوظ والمقول انما هو في لفظ القول <sup>القول</sup>  
 في اول التعريف <sup>الذي هو دليل</sup> واما لفظ القول المذكور في آخر  
 التعريف هو مدلوله فهو مختص بالمقوله <sup>الذي لا يجب</sup> لفظ المدلول

فلا يلزم تلفظ المدلول من لفظ الليل ولا من نطقه ولا طهر ان  
 يقال هذا في المؤلف واما القول فيخص بالمعقول هذا الحق ان  
 اطلاق الليل على المفروض بخلاف باعتبار دلالة على ما هو الليل  
 في الحقيقة اعني المعقول <sup>في هذا الحق اي المحقق</sup> <sup>نظير المدلول في قوله</sup>  
 المسند بلام الخفي وهو ان الليل مقصور على المدرك كالعالم في  
 عما ان يكون المراد بالنظرية قوله ما يمكن القول بصحح النظرية  
 النظرية احواله وصفاته بان يعلل من احواله وهو وسط مستلزم  
 للحال الممثلة حاصل للحاكم عليه ويرتبه قد مثلك احدها  
 من الوسط والحكوم عليه الثاني من الوسط والحال الممثلة يحصل  
 منها الممثلة الخبري واما اذا كان المراد بالنظرية ما يعي النظر في احواله  
 وفي نفسه على ما هو المظهر فلا يصح المحض الذي يلزم ان يكون المقدّم  
 المتخذة مأخوذة مع الترتيب عليه ايضا وليلا لا يمكن ان  
 يتوصل بالنظرية نفس ذلك المقدّم بان ترتب ترتيبا صحيحا  
 سيجعل للترتيب الانتاج الى المظهر الخبري واما المقدّم  
 المأخوذة مع الترتيب فلا يصح عليه المظهر في اصله اذ لا  
 معنى للنظرية كاذبة حقيقة السيد كذا في حاشيته شرح الحاشية  
 وشرح المواقف وما ذكرنا ظاهره ما زعم الفاعل الجاهلي في حل  
 حتى

هذه هي النظرية  
 المدركة بالواقع  
 المدركة بالواقع

لا يلزم من النظر  
 المدركة بالواقع

حتى يلزم كون المقدمات ان يكون المقدمات المترتبة او بعضها وليلا  
حتى يلزم كون المقدمات بالمنفي لا النفي لكن لا يخفى <sup>الظن</sup> خلافه  
يعنى لا يخفى ان كون المراد من النظر في احواله في خلاف الظن ان الظن  
العموم بل ان يكون في نفسه كاهو المستبعد من النظرية <sup>النظرية</sup> فلتا الاصطلاح  
لانهم منفقون على التقاسم الربيل الى المفرد وغيره وعلى تقدير انه يكون  
مختصا بالمفرد عامر فلا يقع الارادة المذكورة فلا يصح <sup>ان ارادة في احواله فقط</sup> الحصر <sup>الذي</sup>  
التم اجيب بان الحصر في نفسه هو العالم الحصر في بل بالاضافة الى مثل  
قولنا العالم حادث وكل حادث فانه صانع فالحاصل ان الربيل على التعريف  
الاول هو العالم اى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فانه صانع  
يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب فالفضل لا ذنب هذه  
هذا التقييم مبنى على ان يراد بالنظرية ايع النظر في نفسه فلا يصح  
الحصر الاضافي اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث  
فانه صانع وليلا على صواب الصانع على الاول ايضا فلو كانت  
ارادته يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة ان مع الترتيب وليلا  
على الاول فاللزوم ثم اذ لا معنى للنظر في <sup>المراد</sup> وان ارادته يلزم  
ان يكون المقدمات ان يكون اعتبار الترتيب وليلا فا  
فاللزوم مسلم وهو لاني في الحصر المذكور اذ الحصر النسبة الى

التعريف  
فلا ينافي تقسيم الدليل على  
الاول الى المفرد وغيره من المراتب  
التي لا يفوزده مع الترتيب



وهو انما هو تعريف  
بشيء من جنس  
الاشياء

بشيء  
من جنس  
الاشياء

على تقدير ان يكون المراد بالاشياء  
الاشياء الخاصة ولو لم يكن فعدم  
تصور عدم التوصل انما هو

م

المقدّمات المأخوذة مع الترتيب تامل والفاصل الجلبى ههنا  
مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحنى المحرر ههنا اضافى بالنسبة الى  
المقدّمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان  
التوصل ولا امكان في المقدّمات المأخوذة مع الترتيب اذا لم يتوصل  
فيها عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على من ذهب من جعل النقيض لازمة  
للاصل عقلا والاشياء في نكرونية على ما هو  
يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعاني متعاردة والمراد ههنا  
التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للشيء  
فانه لا يطلق الا على الموصول الى التصديق والقرينة اذا دلّت  
على تعيين المعنى المراد من اللفظ بجواز استعماله في التعريف  
فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفة ما وكذا المأخوذة  
الصورية بالنسبة الى المواضع البينة فانها لا تستلزم تصولا  
لا التصديق بل او باحرزنا لك ان يقع ما قاله الفاضل الجلبى  
من ان مثل هذه القرينة مما لا يثبت اليه في التعريفات  
والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص كل تعريف  
بالاعمال حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما يخفى  
فان هذا الاعتراض ناشئ من عدم الفرق بين العام والمشارك

وليس

ان استعمال التسمية والعلم  
 مع القضية المعينة والخاصة لا يخلو  
 من جهة في التسمية وبذلك  
 لا كلام في صحة فائدة الفرق  
 بحسب دعوى وجوب الصحاح  
 ان يقال بل يلزم في هذه الاتفاق  
 الى القضية فمع العلم بان  
 التعريف انما يخلو في العلم  
 في

نسبه  
 علته

ليس هو هنا خفيض العلم بل تعيين المشترك وهو ما يترتب  
 ثم المراد بالصدق اما اليقيني او ما يشمل الظني ايضا  
 على انهم قد خصصوا الدليل بالبرهان وقد عيّنوه  
 في املا لا امارات ايضا **و** يبرزونه **هـ** عطف على  
 قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر  
 منه بان يكون علمه بالبرهان العادة او التوليد والاعدا  
 ثم يخرج القضية المستلزمة علم بالعلم بقضية اخرى بالعلم  
 بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمتدات المتتالية منها سواء  
 كانت بدائية او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله  
 بدائية او كسبية اشار الى عدم كونه العلم بها حاصلا من  
 العلم بالقضية الاولى لانها لم تحصل بالبدائية او بالنظر  
 ولم يظهر في ثالثة توصيف القضية الاولى بالواحدة

فان قيل ان العلم بالعلم باقضية يستلزم  
 العلم بالعلم بالعلم سواء  
 النظرية والبدائية لان العلم بان  
 العلم اعظم من العلم يستلزم العلم  
 بالعلم فخرج العلم  
 سبق بدونه من  
 انما هو كقولنا

فان كل قضيتين فرضتا يستلزم العلم بها العلم باحداهما  
 من غير ان يكون علمه لم فها خارجا بل ايضا بهذا القيد اما القضية  
 المستلزمة لما ذكره خارجا بوجه بقيد اعتبار اللزوم بين  
 العلمين اذ اللزوم هو هنا انما هو بين المعلولين بحسب البصر  
 لا بين العلمين لان نقل القضية مع الفعلة عن غيرها

يستلزم العلم بالعلم بان  
 تلك مقصود للبرهان  
 كسبه فاشبه ما شئت من  
 من و متا لا عنده

في نقل العلم  
 في نقل العلم  
 في نقل العلم

في نقل العلم  
 في نقل العلم

في نقل العلم  
 في نقل العلم

في نفس القضية المستقلة  
في نفس القضية المستقلة  
في نفس القضية المستقلة

قال القاضى الحنفى في بحثنا اننا شخصاً او ذكراً  
مفروضاً فانما حكمه اولا بوجوده او بغيره ثم حكمه ثانياً بوجوده  
وكذا اذا راينا اننا ليقام الكسوف فانما حكمه اولا بمفروضه  
الكسوف ثم حكمه بشيئا عنه وامثال ذلك لا يبدى ولا يحصى  
ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان  
حاصلاً من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من  
التعريف الا بان يعتبر قيد النظرية على ما ذكره في قولنا اللهم الا ان  
يراد الى انهم اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل من العلم  
بالقضية الاولى فقط بل بانتيقا من قضية اخرى وهو كل امور متعلقة  
وكل من يقام الكسوف هو شجاع حتى انه لو فرض علم العلم هو انما حصل  
العلم بتلك القضية اصلاً فان كان بطريق اخر فهو داخل في قوله  
وايضاً يرد عليه انه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل  
فعدم ضروريته مطلوب قوله لكن يرد عليه بعد الشكل الاول  
ليقر وان ادفع المفروض المذكور عن التعريف بما ذكره لكن نقضه  
جميعاً بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير منقطع اذ لا فرق  
بين علم المتقدم على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النقيض وان  
كان بين المعنويين تلازم بحسب الصدق في نقل الامور لا بينا وهو علم

ناتجاً

لا

٥

ولا غيريين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين  
كما في الخرج باللزوم بل يحتاج الى غيره وهو في تحقق اللزوم ولا  
لزوم فيها والاثبات تحقق العلم بها بدون العلم بنتائجها مثلث  
لا يتحقق بدون تساوي الزوايا المتماثلين والحاصل ان اللزوم يتحقق  
انفكاك عن اللزوم بنتا كان او غيريين والمفارقة انما ينظر في العلم  
باللزوم وما اوردته بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج  
الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط  
لا يستدعي الوجود فيبقى البطلان اذ لو لم يستدع غير البين  
وجود اللزوم لما كان هناك من اللزوم والجواب عن النقض المذكور  
ان نطق كيفية الاندراج في كل شكل فالمراد ما يلزم  
من العلم به بعد نطق كيفية الاندراج والاشارة في تحقق اللزوم في جميع  
الاشكال ويمكن ان يقال ان اختلاف الريل على الاشكال الباقية  
باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما  
ذكره السيد قدس في حاشيته شرح مختصر العبد الحقيقة  
الريل مستلزم للعلم على المحل المحكوم عليه وجوب الرالة ان  
هو نوع الصغر لبعض موضوع الكبر في تدرج في حكمه وانك  
ان كلا الامرين متحقق في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية

حقيقة الدليل ووجه الدلالة



باعتبار احتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفسه  
 بل العلمين **فرد** عليه لا يعني برديا التعريف وكذا السابق في  
 مؤلف من قضيتين الى انها غير متباين لعدمها على المقدار الذي  
 يلزم منها النتيجة بل طريق الحدس وهو ان جعلها كمبادىء مرتبة في العلم  
 فتنتقل منها الى المظهر مع انها ليست بدليل لانه مختص باليقين فيه  
 الحكيم ان اعنى الحركة على المظهر الى المبادىء الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى  
 المظهر **فرد** اللهم الا الى ان يراد في الاستقاض بها فقدان النظر فيه

لا يعارضه الحكيم المتكويين والثانية مفقودة في الحدس وانما  
 قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستقاض عام بطاهره ولا رتبة  
 جعل المظهر مرتبة على تخفيض المظهر غير معقول نعم انه  
 يعنى ترتيبه على تعيين المراد من اللفظ المشرك على ما تامل  
 هذا لكن بعض شئ وهو ان السابق بالبيان ان يذكر الحشى او لا ان المراد المتشبه  
 بالزوم من آخر كونه تاسيا الى اخر ثم يذكر ان المراد العلم المتكويين  
 ان الزوم مقدم في الذكر على العلم والخرج المتكويين والصور

والتشديد في النسبة الى الواسع ما يعقده واحد **فرد** حاشا اني اقول  
 لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المبدأ  
 مع الترتيب دولة المظهر والمقدّمات الغير الماخوذة مع الترتيب  
 لا تستوفى انما كمن

وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على  
 وبما يفرض ترتيبه على

من غير ان يراه له عليه قد  
 ما حقه تاخير في التاثير وهو  
 انما هو العلم به المقدم على  
 انما هو العلم به المقدم على

للعلم يمكن تطبيقه أو يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف  
 الأول على ما يشعر به إيراد صيغة اقل التفسير بان يقال المراد بالضرورة  
 بشرط النظر والدليل المقوم بشرط النظر في احوال سينتزم العلم الخبر  
 فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي العلم <sup>فيقال العلم</sup>  
 حادث وكل حادث له صانع سينتزم العلم بان العالم لم يصنع  
**قوله** ولا يذهب عليه الا حواصله انه على تقدير ارادة النزوم بشرط النظر  
 لا يحصل التخليق ايضا لان هذا التعريف اعني ما ينزوم من العلم به في  
 على ذلك التعريف شامل للحدوث الفيل كما هو مع التعريف سواء  
 كانت متفردة او مركبة علوف التعريف الاول على ما اخذنا القول  
 المراد بالنظر في احواله نانه غير شامل للحدوث فيكون هذا التعريف  
 اعم منه فلا يكون مطابقا فان معنى مطابقه التعريفين ان يكونا  
 متساويين <sup>و مصحح</sup> وهما ليس كذلك ومن قال المراد بالحدوث <sup>بالمصحح</sup>  
 الحديث فلهذا نظر فلا يكونا من الناصرين وانما قال في باب  
 التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التعريفات  
 لان الحكم على العام حكم على الخاص <sup>وخصيصه مثل الاول</sup>  
 جواب سؤال مقدم بان يقال المراد بان يمكن تطبيق هذا التعريف  
 على الاول انه يراد من النزوم بشرط النظر في احواله

والثالث انه حج لا يصدق على المقدمات فيحصل التلخيص مما  
اجاب ان تخصيص هذا التعريف بمثل الاول يخرج عن مذاق الكلام  
**قوله** والصواب يعلم الاول ان يعنى ان الصواب يقيم التعريف الاول  
بان يراد بالنظر فيه ما يعلم النظر في نفسه وحواله فيكون كالا لتعريف  
شاملين للمفرد والمعدى فيحصل التطبيق فلا يكون متعارف الظن  
والاصح صلاح ايضا ولذا احكم بان التقييم **لخصاص صواب**  
يريد ان يخاف ان اذ التقييم عن هذا الكلام بيان فائدة قوله تعالى  
لم الاشرك الى ان يخاف ان الذي يدل على صدقه هو الذي اظهر الله نعم  
على يده وتصداقته اظهر صدقه عند الخلق اما الخاف الذي لم  
يقصد الله منه اظهرا صدقه كالتخاف الذي يظهر على يد المثال  
فانه لم يقصد به اظهرا صدقه لان كذبه معلوم بالجوهر فان حاله  
من الخدوش والاصباح متكذب فقال له بل تصدبه الاستدراج  
ثم والابتداء لغوي في الاعتقالات وكالتخاف الذي يظهر على  
يد المستبني والكيون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصدقه  
بل تصدبه اهانتة فان قيل من اين يعلم انه تصدبه  
التصديق ام لا قلنا من القرائن فانه اذا اظهر خفاف  
موافقا لدعوى على يد مدعى النبوة علم انه تصدبه اظهرا  
الصدوق

المضيق واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون  
 موافقا او لا يكون على يد مدعى النبوة علم انه لم يقصد به اظهار  
 المضيق ثم اذ لو مبار كذبه الى هكذا ذكر السيد في شرح  
 المواف حيث قال اجمع اهل الملل والنساب على وجوب عصمة  
 الانبياء عن نقد الكذب فيما دلل المعجزة الفاصلة على صدقهم  
 فيه كدعوى الكرامة وما يبلغونه من الاله نعم الى الخلاق اذ لو  
 حجاز عليهم القول والافتراء في تلك عقلا لادى الى ابطال  
 دلالة المعجزة وهو على انه من كلامه و في محبت اما اولاد  
 المعجزة انما قيل على صدقهم في دعوى الكرامة لا على صدقهم في  
 الاحكام النبوية والالتزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ  
 كل حكم فعلي فلهذا جواز كذبهم في الاحكام النبوية لا يلتزم ابطال  
 دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى  
 الكرامة وثبتت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصونون  
 عن الذنوب يلتزم صدقهم في الاحكام النبوية وغيرها واما  
 ثانيا فلا بد لالة المعجزة على صدقهم ولان عادية والجواز الفعلي  
 لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا لا يلتزم ابطال  
 دلالة المعجزة عادية على العلوم العادية فانما يجزم بان جمل



احد لم ينقلب ذهباً حج جواره عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله  
 ان لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا خلاف ان  
 امكان تنفيذ العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها  
 لكن جواز وقوعه بدلهامنا مناف على ما بين في محله او نقول ان عقلا  
 على مذهبه الشيخ ومنا بغيره من ان دالة المحقق على الصدوق  
 دالة قطعية لاظهارها على يد الكاذب منقطع غير مقدر والدفع  
 وان لم يطلع على وجه احتمالها في هذه في الامور النبئية الى  
 يعني ان هذا الدليل على تقدير ثبوتها كما يدل على ان خبره لو جاز العلم  
 في الامور النبئية والمادة هي عام وهو ان خبر الكسول العلم  
 كان في الامور النبئية او غيرهما فيجب العلم والاحتياط

فتأمل  
 قد بينت الموقف وجهها  
 بالاشارة عليه عبارة بما بعد  
 الختم بدلالة المحقق على الصدوق  
 قطعها وانه لا يخلق للكاذب  
 نصها فان دل المعنى الخلق  
 على يد الكاذب على الصدوق  
 كان الكاذب صادقا وهو  
 والا نقل الخبر عما بينه  
 من الدلالة القطعية على صدوقه  
 وهو ايضا محال انتهى نعم  
 افاذا بهل ذكر قطعية دالة  
 المحقق على الصدوق انه يجوز  
 عدم اطلاعنا على وجه الدلالة  
 عليه بغيره وهم من سافة  
 بين وجه الدلالة ووجه  
 الاستدلال كما بين في محله

ان خبر الكسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال الخبر  
 عتاج في فادته الى الاستدلال بانه خبر كسول وكل ما هو خبر  
 كسول فهو صادق والما على تقدير ما يحظر حال الخبر معه بانه  
 رسول وانه خبر كسول فاجابة العلم به لا غير محتاج الى ترتيب

المحقق

فلهذه متاملا بوالا  
 خالد قدس

انتقادات فان من سمع قولهم البينة على اليمين واليمين على  
من اظهر وعلم انه خبر الاول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج  
الى اختصاص ببعض المقادير بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلمه  
بانه خبر الاول ولم يلحظه بهذا الوجه فانه يحتاج اليه **قوله واجب**  
حاصله ان تصور الخبر بوجه الكسالة فرع العلم بثبوت الكسالة  
وهو متوقف على الاستدلال بانه ادعى الكسالة واظهر المعجز وكل من  
هذا شأن فهو بول يتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال  
بالواضح لا لا الحجة في كونه صادقا متوقف على تصور خبره بانه رسول  
وتصور الخبر بهذا الوجه متوقف على الاستدلال والموقوف على الموقوف  
على الشيء متوقف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا متوقف  
على الاستدلال فيثبوت افادته العلم بالاستدلال وفيه ان الاستدلال  
ما حصل بالاستدلال لاما يتوقف عليه والالزم ان يكون التصور  
بوجه الكسالة مستدلالا بالفاضل المحشى فيه بحيث لا  
تصور الخبر بالكسالة ليس استدلالا بل هو حاصل بالضرورة  
العادية لمن شاهد المعجز على ما ذكره شرح الموقف اقول  
الذكر في شرح الموقف اذا دعي ان ظهور المعجز يفيد علمه بالصدق  
وان كونه مفيد المعلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يرد

اسم بطلانه في العلم  
بثبوت الرسالة الموقوف  
على الاستدلال فانوقف  
في الخبر في كونه صادقا  
فثبوت راتب فافهم  
قوله بانه محذور



الرسول من الله تقع الى الخلق وليس الرسول في ذيل سوي البليغ  
 فهو في الحقيقة خبر الله بلغة الى الخلق يجعل صدقه بديها واحتياج  
 الى دليل فباستبعاد عنوان احتياج الى الاستدلال وباعتبار عنوان  
 آخر غير احتياج والسأل والمجيب لم يفرق بين العنوانين فقلنا  
 الا يري ان تصور حبه عم امان عذب القبر حق من حيث انه خبر الله  
 ملاحظة انه مبلغ لم يفيد العلم الاستدلال موقوف على اخضار اننا  
 المتدينين ومن حيث انه خبر بلغة الرسول وهو حقيقة خبر الله  
 المنزه عن الكذب والنفايض يجعل صدقه بديها وفيه العلم الغرض  
 من غير احتياج الى السأل قال الفاضل الخنسي ان قوله تصور الخبر كماله  
 لا يجعل صدق الخبر بديها ثم ذلك لان تصور الخبر كماله لا يجعل  
 صدق الخبر بديها ثم ذلك لان تصور الخبر كماله لا يكون  
 في المعنى غير انه تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وما كان حجة  
 هذا الخبر في الصورة الثانية بديها ثم ذكره لزم ان يكون صدقه في  
 الصورة الاولى ايضا بديها لان كماله في الصورة الاولى كان مع كماله في  
 الخبر وهذا الملاحظة هي منشأ البديهة على ما ذكره اقول ان اراد  
 ان تصور الخبر بانه كماله في هذه الصورة ولا يعتبر انه تصور الخبر  
 بعنوان ما بلغه فهو محذوران تصور الخبر بوجوب كماله وانه رسول

واحد من صفات الله تعالى  
 موقوف على القبول بان هذا خبر الله  
 من الله بلغة الرسول  
 في الصورة الثانية بديها  
 ثم ذكره لزم ان يكون صدقه  
 في الصورة الاولى ايضا بديها  
 لان كماله في الصورة الاولى  
 كان مع كماله في الخبر  
 وهذا الملاحظة هي منشأ  
 البديهة على ما ذكره اقول  
 ان اراد ان تصور الخبر  
 بانه كماله في هذه الصورة  
 ولا يعتبر انه تصور الخبر  
 بعنوان ما بلغه فهو محذوران  
 تصور الخبر بوجوب كماله  
 وانه رسول



رسول الله مع تصور الخبر بأنه من قبيل لقول ان اراد ان تصور الخبر  
 باعتبار انه رسول في هذا الخبر سيقدم تصور الخبر بقبوله ما بلغه من الخبر  
 مسلمة لكن المحنى انما حكم بعدم جعله صدق الخبر بهيها على التقدير الاول  
 فذا لم يكن الكلام في استدراك دفعه ثم يمس غرضه وهو انه  
 يجوز ان يكون مراد السائل من قوله ان تصور خبره بكرهه انه لم يحتج الى  
 الترتيب انه اذا تصور خبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر ليس بشئ  
 في ذلك الا من حيث كراهته والنبذ فيكون صدق الخبر بهيها من  
 غير احتياج الى الترتيب المذكور في مرجع الى تصور الخبر بقبوله ما بلغه  
 الرسول بجعل صدقه بهيها فيكون السوال الجواب صحيحا وما حصل دفع  
 ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر  
 خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه الرسول او غيره بل على  
 ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلال الى حيث لم يقل  
 اي ما بلغه الرسول يوجب العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلال الى  
 يحتاج الى اختصار تلك المقدمات على ما مر في المتن لا يعترض  
 بان خبره بعنوان ما بلغه بجعل صدقه بهيها ولا يحتاج الى الترتيب  
 المذكور قوله ونظيره الى تعين ان نظيره ما ذكر من ان اختلاف  
 اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بهيها واستدلالها

وحيثما يكون كلامنا في  
 ذواتها ليس بغير  
 لما هو صدقه  
 كما من لو اعد تقديرها  
 عن ذلك الاظهر

العالم  
 لا يتغير  
 بغيره  
 بل  
 هو  
 الذي  
 يتغير  
 به  
 غيره  
 من  
 العالم  
 كما  
 هو  
 في  
 قوله  
 لا يتغير  
 بغيره  
 بل  
 هو  
 الذي  
 يتغير  
 به  
 غيره  
 من  
 العالم

انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف الخارجية له  
 واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث  
 له عتاجا الى النظر اذ الوحد بوصف المتغير وتعال المتغير حادث  
 يكون ثبوت الحدوث له بغير ما غير محتاج الى التعليل مع ان العلم في  
 كلو العالمين على ذات العالم لكن حيث اختلف العنوان اختلف  
 الحال فمن البدهه والاسبابه وبما مرنا لا شك ظهر ان ما قاله الفاضل  
 الحق من ان قوله من حيث عنوان المتغير بدهي هم اذ لا ينفيه  
 من ملاحظة الاكبر ايضا وقولنا كل متغير حادث ولا شك  
 ان ملاحظة الاكبر بعد الصغير هو النظر والاستدلال ليس  
 مستثاء قلة التبر نعم يدعيه انه انما يكون بغيره كما لو كان  
 ثبوت الحدوث للمتغير بغيره لا وسر لك بل يحتاج في اثباته  
 الى ما ثبت فانه استنع المتغير عليه لكن المناقشة في المثال  
 ليس من ذاب المحصلين **قوله** هذا المعنى ان بعض ان التيقن بمعنى عدم  
 احتمال التيقن انما فيه كليات لان العلم المتبادر منه عدم  
 الاحتمال احوالا وما على ما مر في تقريب العلم فيكون ذكر الثبات  
 بعد التيقن على هذا المعنى لغوا لا فائده في ذكره الا التاكيد وما  
 ذكرنا عن معنى العموم ان وضع الاحراض بان التيقن بالمتغير







في بعض النسخ قد مر  
 في بعض النسخ قد مر  
 في بعض النسخ قد مر

في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اسائر الى ان له وجهه  
 وهو ان يقال ان العلم المبالغه في افاده خبر كقولك النيق اخراجا للعلم  
 الحاصل عن بعض المتكلمين فلا بأس بتصحيح ما علم ضمنا قال الفضل  
 الحاشي في بحثه لانه ان اراد بالجنم المطالبون ما هو في الحال والحال  
 كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجنم المطالبون في الحال  
 لا في الحال توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه نحو انما هو  
 لا معنى لهذا التردد لان ما هو مطابق مطابق في الحال والحال  
 وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فغشاه عدم التبريرات  
 بتقدير الحبيب جنم مطابق في الحال والحال ليس ثبات وهذا  
 اظهر من الشمس فكيف خفي عليه وعن العجب انه لم يطلع على وجه  
 النظر وقال فما هو جوهره في جوهره انما هو لا يخفى ان قولك  
 يعني قولك فهو علم بعض الاعتقاد المطالبون يدل على ان المقصود  
 المقصود من قولك العلم الثبات الى ان العلم الحاصل من خبر كقولك علم بعض  
 النيق ولا يخفى انه على هذا التقدير يصح قولك العلم الثبات المستدل  
 لان قولك هو حجب العلم الاستدلال في معنى عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل  
 علم بعض الثبات اذ لا معنى للعلم عندهم سواء وانما قلنا ان قولك هو علم الى  
 يدل على ذلك لانه اورد الفاء والدال على انه قد كلفنا قبله اي اذ كانت  
 العلم

العلم الثابت بحجج كبرول شأها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والنبات  
ليكون علما بحجج الاعتقاد والمطابق للجائز الثابت واستدراكه عليه  
بقوله والاطلاق جهلا الى اى ان لم يكن بحجج الاعتقاد المذكور فكان  
جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الصدوق في التيقن او تقليدا فلا  
يكون مشابها له في النبات فانه صرح في ان المقصود من قوله العلم  
الثابت المطلق الى العلم المحصل به علم بحجج التيقن وغاية ما يتلطف  
في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله العلم الى  
رفع ايهام محل العلم في قوله يجب العلم الاستدلال على مطلق ادراكه فانه  
وان لم يكن للعلم عندهم معن سور التيقن الا ان استقامت بحجج مطلق  
الادراك مشهورة الكتب متداول بين الناس وان ما قبله من ان  
الادلة العقلية لا تقيد الا بالظن كان مؤثرا لا راديا واما ما قاله العقل  
الحسن من ان العلم في قوله يجب العلم الاستدلال على مطلق ادراكه  
المذكور اعني صفة يتجلى به المتصور الى وجه شامل لليقينيات وغيرها  
فلا يكون قوله والعلم الثابت ليقوا فليس ينبغي ان تعام التفسير  
المذكور خلاف الاصطلاح كما هو وكس لم فاما يصح محل العلم في قوله  
يجب العلم الى على تقدير ان يكون العلم في قوله اسباب العلم لثمة ايضا  
محلا على المعنى الاعم وهو بطوره لا لم يتحقق الاسباب في الثمة وايضا

لا بد من ادلة العقلية

في قوله العلم  
في قوله العلم  
في قوله العلم

يجب التيقن في الحواس والخبر المتواتر والفعل بانه نوجب العلم بمجرى اليقين  
 وايضا سائر العلوم النظرية الى غير ذلك وعلى تقدير حمل قول المصنف  
 على المفسر المذكور في الشبهة انما هو على تخصيص العلم بما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمفسر المذكور ولا يكون  
 وجبا التخصيص الروي على من حال ان الرأيا العقلية لا تفيد اليقين  
 والاقر ب ان امرأة الى غير ان الاقرب الى العلم ان مراد  
 المصنف من قول العلم الثابت الى انه كما ان اليقين والنبات في العلم  
 الضرورية غاية القوة واكمل لك التيقن والنبات في العلم المحال  
 بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والحمل قال بعض الفضلاء وهذا  
 مخالف لمرى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقنيات  
 في القوة والضعف بل يجمع في بحث الايمان اقول مرى المصنف في  
 الزيادة والنقصان في اليقنيات لان في القوة والضعف فان  
 وجود القوة والضعف بين اليقنيات بل بين الايمان  
 تصديقا بالشرعيات ليس كصدق في النبوة بل في غير النبوة  
 وكلام الشاهد على انه لم يحمل الكلام المص على هذا الاقرب  
 وجهه انه لا يثبت اليقنيات على ما هو وقوله فهو غير الاعتقاد المطابق الى لا يفيد انه لم يقصد  
 وجودها بين اليقنيات على ما هو وقوله فهو غير الاعتقاد المطابق الى لا يفيد انه لم يقصد  
 التوقف وايضا معنى زيادة اليقين على ما يذكر في الشرح وال  
 علم وحصول اخر بعد بناء على ان المصنف  
 لا يفتي بانين وعليه فليس هذا شئ يقين  
 ويضعف بل زوال كيقينه وهو كيقينه اقوى مكانها

الايمان  
 كماله  
 كماله  
 كماله

بقوله فهو غير الاعتقاد المطابق الى لا يفيد انه لم يقصد

۱۰۰

وَبَيْنَا مِنْ هَذِهِ الْمَدِينَةِ يَدُوجِبُ  
مَالَهُمْ وَلَسَانَهُمْ هَذَا  
مَلِكُكُمْ يَوْمَ  
مُفَقِّهًا لِسَعْدِ  
قَدْ يَسْعَى قَتْلًا  
أَيْضًا

119



بالعجز عما هو الحقيقه او الجواز ليس لنا الى المتيقن بشئ  
 من ذلك سبل انظر مرادنا يكون الادلة العقلية مفيدة للعلم اكثر  
 هو في غاية التيقن انه يقينه بعد ان يحصل العلم بوجهه ولا نهى  
 بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها  
 مدخل في ولا نهى يقينه العلم انه هو اقوى من العلم بالحال البليل  
 العقلي لعدم سائبة الوهم فيه والتيقن بوجهه ولا نهى يحصل  
 في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواضع تامل وله والاخر هذا الحديث  
 مشهور لا قيل كذا في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما  
 ذكر في شرح المقاصد وهو رحمه الله بقوله فلا اعتداد بالقول  
 بانه ليس متواترا لا بعد تصحيح النقل له هو وقوم منه انه ذكر في  
 الكتاب في ان هذا الحديث مشهور بلقائه الا انه بالقول حتى  
 صار كما متواتر وذكر في شرح الهداية هذا الحديث في نفسه من  
 خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت  
 على قبوله والعمل بحجبه ولين الله ما ذكره السيد قدس سره  
 في حاشية خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح من شغل عن  
 ابرار مثل المتواتر في الاحاديث اعياه طلبه حديثا  
 من لم يعل عليه منه فليس هو مفيد من السائر احدا  
 لذلك

العمل بالفيات ليس من ذلك وان  
 نقله عدد التواتر وزايده لان  
 ذلك طرأ عليه في اورط اساده  
 ولم يوجد في والله نعم حديث صحيح

ذلك فانه لما قيل ان الحاجة العددية لم انما قطع النظر عن الاعتبار  
فانما قطع النظر عن الحاجة العددية لم يقطع النظر عن الاعتبار الذي هو كونه سببا  
الحاجة الموقوتة وتبقى خبر الرسول داخل مع كون كل من الحاجة الاعتبار الذي هو كونه سببا  
موجبا للصحة لان الحاجة في عدد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة  
معظم المعلومات الدينية منه والافا الخبر السببا للعلم بالاعتبار الذي هو كونه سببا  
والخبر طريق الى علم ما فيه الحاجة الاعتبار الذي هو كونه سببا  
داخل في هذه الاستفادة فلذلك لم يفتقر قطع النظر عن الاعتبار الذي هو كونه سببا  
منه ذلك بخلاف الخبر الموقوت اذا استفاد منه شيء من المعلومات  
الدينية فلا وجه لادخاله فيه وجعله سببا للعلم بالاعتبار الذي هو كونه سببا فاعتبر  
النظر عن القرين ولم وقد يوجه الى اعتباره باعتبار الذي هو كونه سببا  
القرين دون الدلائل ان القرين تنبئ عن الخبر وتبقى مع انتفاء  
الخبر كما اذا تحقق سماع القوم الى دار زيد مع عدم قدرته  
بخلاف الدلائل فانه لا تنبئ عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر  
فالقرين لا يدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والازمان  
فلذلك يكون الخبر الموقوت مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واستقطب  
الخبر الموقوت مع درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل  
فانها تدل على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاعتبار الذي هو كونه سببا

فيكون الخبر المدعى العلم والاعمال فقطع القطع عنه قال الفاضل الحنفى  
 في توجيه قوله قد ينفيك عن الخبر ان الخبر بقدم (يد عند الشارع  
 قومه ليفيد العلم وعند عدم الشارع لا يفيد لكن الشارع  
 قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفيك عنه بخلاف الراجح ان دليل  
 خبر الرسول يلزمه ولا ينفيك عنه بهذا خبر الرسول وكما هو هذا  
 شأنه فهو صادق اقوله في حيث لا الخبر المذكور يلزمه  
 القولية ولا ينفيك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقفرا **قوله** ليس  
 كذلك الى غير ذلك الامر كما قال الموجه اذ المراد بالقولية ههنا  
 ما يدل على صدق الخبر والتمسك بقطعية بحيث لا يحمل تخلفه عنها  
 على ما يدل عليه قوله لا مع قطع النظر عن القولية المفيدة لليقين  
 بلالة العقل واشتراك القولية القطعية الالة لا ينفيك عن  
 الخبر كما لا ينفيك الراجح عنه قال الفاضل الحنفى الى ليس بهذا التوجه  
 صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقريته لا يلزمه  
 بل ينفيك عنه في بعض المواد وفي بعض الأشخاص وفي بعض  
 الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا مع عدم ما من استصحاب  
 العلم اقوله في حيث لا ان الخبر المتواتر ليفيد العلم الضعيف  
 عند الله ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجماع فترتيب اجاب

يفرق بينه وبين توجيه السابق  
 ان حاشا هذا التوجيه وجود  
 للقطعية خبرا قريته وهو غير  
 منته اذا الكلام في الخبرين  
 فهو خلاف المفروض وحاصل  
 توجيه السابق وجود  
 القولية بالخبر وهو ليس  
 بخلاف المفروض في خبر  
 وان لم من جواب احد الجوابين  
 وهو ان جوابا جوازا  
 مولانا غلام  
 قدس سره

يتخلل الله

علم عقيدة

بحق الله العلم عقيدة ودر اجتماع لا يخلق فلا يكون انوار بالبرهان  
او القرينة فلا من لفظ فان دايمل الخبر المتواتر وقرينته نيك عنه  
وبازكرنا اندفع ما قيل بغير افسال نيز و هو ان الخبر المتواتر  
التي لا يفيد مع قطع النظر عن قرين صدق الخبرين وعدمه  
امكان توهمهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد الخبرين  
في التواتر بحسب المقامات قرب بعد و يفيد العلم في مقام دون آخر  
فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرين في الخبر الصادق لان منشأ  
العلم ليس بالخطأ احوال الخبرين والقران الزايل على صدقهم <sup>اجمالا</sup>  
من غير قول للقران والاموال فيه قرب اجتماع يخلق الله العلم  
عقيدة مقام ولا يخلق بعد في مقام آخر من غير تأثير للحا  
والمقام فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القران  
دون الدال هو ان القران ليس بما يمكن ان يضبط باجمالا  
ولا تفصيلا اما اجمالا فظم واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها  
باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدال وانها ليست  
كذلك اقوال فيه بحث لانه يمكن ضبط القران اجمالا  
بان يعتبر القران المعينة لليقين بالنسبة الى كل  
شخص والخبر المقبول به يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال



أيضا ان المراد بالقراين في قولهم قطع النظر عن القراين ما يعم الميل  
والقرينة فالخير المبرر خبر يكون سبب العلم بحجج كونه خبرا مع قطع  
النظر عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقراين وخبر كرسول  
انما يفيد العلم بحجج كونه خبرا لان وجهه دلالة هو كونه خبرا كرسول  
فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم  
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو كونه خبرا كرسول  
بخلاف القراين فانها امور خارجية عن الخبر تامل انهم يقولون  
وجهه التامل انه على هذا يشتمل خبرا مقرون ايضا في الخبر الصادق  
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بحجج كونه خبرا لان وجهه دلالة  
لما يكون خبرا مقروفا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر  
في احواله **قول** لانه لا شيء لان خبر اهل الاجماع كما في الخبر المتواتر  
فيكون كل من خبر قوم لا يحتمل عند العقل نواظره على الكذب  
ولا فرق بينه وبينه بالاعتبار ان كونه خبر قوم كل شئ ثابت  
في المتواتر بالبدلالة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر  
في الدليل مثل قولهم لا تجمع امة على الضلالة وقولهم  
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الحق ويتبع عيسى  
المؤمنين قوله الآية وقية انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد  
توكل العلم

العلم المستند الى هذا يرجع جملة واحدة تحت المتواتر العلوي عليه  
 بان يوجب العلم الضرور الهم الا ان يقال ان ذلك العلم ايضا  
 بطريق المساعدة اي يوجب العلم الضرور وما في حكمه **ولم** وما  
 الجواب ان الحصر مني لا يعني حقيقة الجواب ان حصر الخبر الصافي في  
 النوعين مبني على التميز فان المراد المتواتر وما في حكمه خبر الكروك  
 وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع **ففيه اثبات**  
 الى ان مقام التميز من احوال خبر الله والملك في خبر الكروك  
 وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مني على المساعدة  
 بارادة ما في علمها سواء بين كيفية الرجوع على اقره او  
 على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه  
 بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وعلى اخرجه عن  
 المقسم اذ ليس مقصد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة  
 الى المخاص الذين يعلمون الاجماع وكيفية كذا قيل **قوله**  
 ان قلت هذا الخ قد سبق في وجه حصر سباب العلم في المنة  
 ان الفعل ليس له غير المدرك حيث قال ان كان من خارج  
 فهو المدرك والا فان كان الله غير المدرك فهو المحسوس والا  
 اي وان لم يكن الله غير المدرك فهو الفعل وتنفذ العقل بذلك على  
**المتواتر**

انه لا غير المدرك فانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في  
 ان المدرك النفس والفعل واسطة في ادراكها فغير المدرك  
 ان قوة الشيء ليست عينه **قوله** ولست اجد حاصل الجواب الا انهم انه  
 نفهم من التعليل ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان الفعل  
 قوة وحرف للنفس ليس بها تستعد للادراك ووصف الشيء  
 لا يسمى آلة اصلا اذ لا يقال في المفرد اللغة ان ضرورة النار  
 آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر الذي هو مغاير لما على <sup>الاصول</sup> في القوة  
 واسطة في وصوله الى منفعة واما اطالوا الآلة على العلل والآلة  
 كما تنطق مثلا مع انهما من اوصاف النفس فلهذا اطلاق عبارة <sup>بعبارة</sup> الآلة  
 والافانفس ليست فاعلة للتعلم الغير الآلة <sup>بعبارة</sup> فاعلة  
 للتعلم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى ان الخلاف  
 الآلة على العقل بعين القوة شاذ يقع في عبارة <sup>بعبارة</sup> كما وقع في النفس  
 الكبيرة في بحث الاهلية <sup>بعبارة</sup> كما ذكرنا كثيرة وانما <sup>بعبارة</sup> يكون ذكر غير المدرك  
 في وجه المحرر مستدركا اذ يكفي ان يقال اذا كان السبب <sup>بعبارة</sup> خارجا  
 فهو محذور والا فان كان الآلة فهو المحذور وان لم يكن <sup>بعبارة</sup> آلة فهو العقل  
 فالظن من عبارة <sup>بعبارة</sup> ان مقصوده لفي كون غير المدرك <sup>بعبارة</sup>  
 المنفي موجه الى القيد وانما لفي القيد <sup>بعبارة</sup> عنه مباحة باعتبار ان له  
 دخلا





ما كبره صفات جوهرية  
 فان كانت جوهرية  
 فبما هو جوهر  
 فبما هو جوهر  
 فبما هو جوهر

اللهم الان نقول بالغايرة الاعتبارية او يجعل الازمنة في نفس  
 باله وكيلا ذلك ان نقول بذكره على صيغة المعلوم وكما سجد  
 الى الغائبات ويجعل الإدراك بمنزلة الانشأ في الباقي قوله لا ينفك  
 المعنى جوهرياً من صفات الغائبات بالوساطة واعلم ان الشئ ذكره المصنف  
 تحت الاهلية ان العقل يطلق على العقول التي بها الإدراك على الوجه  
 الجوهري الغير المتعلق بالجسم <sup>بجسمه</sup> فعلق الذبيرو التعريف وهو ان لا ينفك  
 اول ما خلق العقل وان حال نفوسنا بالانضافة اليه حال انفسنا بالانضافة  
 الى الشمس فحان ان باضافة نوا الشمس يتركها لمبطلت كذلك باضافة نوع  
 تتركها لمبطلت لاننا لا نعلم ان يجعل التعريف المذكور في العقل هذا المعنى  
 وانما صنفه لانه بهذا المعنى ليس مراد ههنا ان الكلام في العقل  
 الذي هو من صفات المكلف وسبب تجسيمه لعله قوله والعرف والصفة  
 على مقاييرها ان يعرف ان العرف والصفة يدرك على غايرة العقل والنفس  
 فاذ لك نكاح قبل انشاء الى اجتماعهم اقول هذا مما يتم ان لو كانت  
 القائل بهذا المعنى منكر المطلق العقل على العقول المذكورة اما لو كانت  
 قائل بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس  
 ايضا كما يطلق على قوتها كما لا يعلمه لعمري ثم اول ما خلق الله العقل  
 فقال اقبل فاقبل الحديث فلذا لا اولي ان يقال انما اوردته الشئ  
 عقل

اي اهلية المكلف للتكليف  
 حيث قالوا شرط اهلية  
 التكليف العقل

بقول انما هذا المعنى غير وارد على ثلاثة ليس سببا للعلم قوله

عدم تفهيد العلم يعني عدم تفهيد العلم بالضرورة والاستدلال

وغيرها بان يقول يفسد العلم في الالهيّات او في معرفة الصانع مع انبأ

معناها ابدى الاستغفار اشارة الى القدوم يعني انه سيبشع النور الفلم

فانفع ما قاله العاقل تحتى على نفسه اسلم الى اطلال الى المموات

لأن معنى الاختلاف هو التفسير الذي هو هو الاستيعاب والشمول

فمن الناس من ياتى الى الامام يفتى في الامور الاولى منه

المذكورين لادانته مطالعة الثامنة المذكورة لافادته بسبب الرشد

الحجامة في النخاع في النخاع في النخاع فقط والرعاة

لاؤادته في الامهات فقط والخامسة لافادته في معرف الله نعم

نقطه عندا ليس ببعض الملأه الغيرة ان المراد بقوله بناء على كثره

لاختلاف كثرة في الآراءات فهو دليل على الخلاف المتكبرين لأفاده

هذه فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السنية ازدهارهم و

يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والكل

فمن بعد هذا اذ كانت اخلا ففرا ولوجها وليلها لم تلم

سبقت لدعوتهم **فهم** لآلهة الكسبية الخ ملاكان فوكاذا انظر الى  
نفسه العالم في الالهة **بحسب** من انما النظم الا الى الابد

بسم الله الرحمن الرحيم

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript. The text is dense and fills most of the page. There are some red markings or ink at the bottom right corner.

الخروج من الجحيم في الاصل

ثم الخافون ففس فرق

7.  
2

حلم کثرت و شرافت و حقارت و

للمتدين منها ما يريد

فار فیا خلافتا بو

بفرضه

222

فافادوا النظر العلم بهذه النسبة لا يكون منافضا لدعواهم ان ثبت كون  
 من الالهييات بقوله لان هذه النسبة عدم المعلومة الى المتحقق <sup>الشيء</sup>  
 وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة محكم من الالهييات لانه يرجع الى  
 ان ذات الله ثم وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون النظر فيه باذنه لو كان  
 ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لكان الاختلاف متناقضا <sup>في ذاته</sup>  
 فيه لكن الازم منه تفادى الازم منه لظن في الالهييات فلو كانت  
 مفيدة العلم به لكان النظر مفيدا للعلم في الالهييات فمتناقضا <sup>في ذاتها</sup> والوقوف  
 بين الاحكام الاجابية والسلبية في افادة النظر عما لا يتصور  
 الاذن الكريمة <sup>ولكن</sup> برادى فيقرير على هذا الجواب انما يترجم  
 الشافق لودعوا ان النظر لا يفيد شيئا من النظر العلم واما اذا اقرروا  
 بافادته الظن على نقل الامام ضيقه لانه لا راع لاحد في افادته  
 الظن وانما الخلاف في افادته اليقين فلا ينافض لان لهم ان  
 يقولوا ان نظرا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهييات  
 لا العلم <sup>لا حتى</sup> فمتناقض <sup>ول</sup> بر دعليه الاحصاء الا انه لو

بان يقال يفيد في الاحكام السلبية  
 دون الاجابية

التصويب  
 على ان

افادكم بكنه فاسد الجواز ان يكون فاسدا ومفيدا للزام الخصم وهو  
 فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر مفيد العلم يفيد  
 عنده بانه لا يفيد العلم <sup>في ذاته</sup> الزامية اعني المركبة من المعنى  
 المسلمة عند الخصم من ان يفيد في الكتب والقول بعدم افادته للزم <sup>لهم</sup>

عدم صدقها في نفس الامر فلو كان دليل لا يقيد به هذا انما ينفي العلم  
اشارة الى ارادة اعتراض على قولنا قد قيل الى حاصله ان هذه السببه  
لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما يوجب على المتنازع العلم بانظر  
بشيء ما العلم لانها ليس مفيدة في نفس الامر حاصلها ان كونه النظر مفيدا  
لا يمكن ان يكون ضروريا حاصله بدون الاستدلال ولان يكون نظري حاصله  
بالاستدلال ولا شك ان انما يلزم من ان لا يكون كونه النظر مفيدا  
حاصلها حصوله وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفس الامر والمدعى

الثاني قوله لكن القائل بنفسه بان اشارة الى وضع الاعتراض المذكور  
يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا اذ مقصوده الاستدلال  
وهو انما يترتب على العلم لانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمكرر  
تبدلها في خلاصة الجواب انما لا يمكن يدعي الحكم اعم يدعي كونه النظر  
مفيدا غير معلوم لنا وانتهاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الاول  
او بانتفاء العلم بان افادة السببه المذكورة انتفاء العلم بتبديده  
المكرر نفى نفس الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو اما لعدم افادة  
او لعدم العلم بها ولا يخفى عليه ان لو ثبتت هذه السببه لزم ثبت  
نقض ما ادعى المكرر لان يدعي الغلط دون العلم بالاثبات افادة  
النظر الى غير ان الكلام على تقدير المعنى والمعنى انه يلزم اثبات

اي لان هذه السببه ايضا من الغلط  
مقتل فلو ان ذلك العلم بالشيء  
لزم انتفاء فضل كما مر وقد مر  
الشئ لله



افادة النظر المحصور العلم بافاده ذلك النظر المحصور العلم لا يثبت  
اثبات القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد العلم بالنظر المحصور  
موقوف على افادته العلم باولائك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيداً  
مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر  
المحصور يستلزم اثبات حكم هذا المحصور بنفس افادته العلم وان  
اثبات الشيء بنفسه **قوله** وقد يقى الاحتمال هذا الجواب ان اللازم عما  
سبق اثبات افادة النظر المحصور بافاده النظر المحصور وانما  
انه اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد  
من النظر بان يعلم المحدثات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف  
على كون النظر مفيداً الاعلى العلم بافادته الا اننا نحصل كثيراً  
من النتائج بالانطوار الصحيحة مع العقلة ثم كونها مفيدة للعلم  
فلا يلزم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المحصور  
استفاده العلم بالنظر المحصور مفيد من نفس الحكم كونه مفيداً  
ولا يخل في استفادة العلم بالا فاده من نفس الافاده لعدم  
لزوم اثبات الشيء بنفسه **قوله** وقد رتبة الى حاصل ترتيبه ان  
العلم بان النظر مفيداً انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم  
بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود

الحمد لله لان النتيجة لازم للعلم واللازم انما يلزم من العلم بالذم  
 والعلم يتحقق بالذم ولنا شرط الشئ في الانتاج التفتن كيفية انتاج  
 الاضطرغ الاوسط لتحقيق العلم بكيفية افادته وما ذكرت من اننا  
 حصل كثيرا من العلوم بالنظر صحيح مع الفعلة عن العلم بكونها مفيدة  
 لا بد على عدم العلم بالافادة بل عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف ولولم يكن  
 العلم بالافادة عما حكمنا بافادتها لتلك النتائج <sup>م</sup> اي توقف الشئ  
 عما فقه يعني لعل المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشئ على ما  
 يتوقف عليه لعدم جود التوقف من الجانبين <sup>م</sup> بل المراد لانه اعني  
 توقف الشئ على نفسه اذ هو لازم من توقف افادة النظر على افادة  
 فال بعض الفعلا معنى قوله وان دورانه يستلزم الدور الحقيقي لان  
 العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير ثباته بالنظر المحض متوقف على  
 العلم بافادته لمرادوا الحار ان العلم بافادته هذا النظر متوقف على العلم بتلك  
 الكلية لانه من فقهها والعلم بالفقه مستفاد من العلم بالاصل  
 بضم الفقه السلسلة المحسوسة اليه بان نقار هذا النظر صحيح وكل نظر  
 صحيح مفيد هذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي  
 او في بحث لولا ان العلم بافادته النظر المحض متوقف على العلم  
 بتلك الكلية وكون العلم بالفقه مستفاد من الاصل يجعله كبرى

لا يخفى انه انما ذكر في العلم  
 كونه مفيد فالعلم بان يقال  
 وما ذكرت من انما يتوقف  
 فيه كونه كيف ولو لم يكن  
 العلم بالافادة لما حكمنا  
 الا ان يقال انه يوجد  
 في بعض النسخ مع الفعلة  
 من العلم فينتج  
 لكن لتفسيره بالعلم  
 المدعى من انه يتوقف  
 على كون النظر مفيد  
 لا على العلم بافادته  
 تامل لك

المصنف رحمه الله تعالى على استنظام ما به واسم الاستنظام  
 من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعبر ليس  
 موقوف عليه يجوز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم  
 لا اذ اثبتنا الكلية بالنظر المحصور فقد اثبتنا حكمه بنفسه  
 وذلك ظاهرا لاجل الخشوع على المعنى الجازم **قوله** حاصله ان اثبت **الكلية**  
 يعني بانهم انهم انهم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات  
 الشيء بنفسه لان اثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا  
 والاثبت هو افادته من حيث ذاته لا فائدت القضية العامة  
 بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية العامة بان هذا النظر  
 من حيث ذاته مفيد اذا اثبت تلك الكلية هو النظر المحصور  
 من حيث ذاته من غير ان يكون مفيد العنوان النظر حتى لو فرض انه  
 ليس من افراد النظر فان ايقض ثبوت تلك القضية الكلية بانه  
 فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من  
 من اثبات تلك القضية الكلية بالقضية الشخصية اثبات العلم  
 بافادته النظر المحصور من حيث كونه نظرا لان اندراج هذا النظر  
 تحتها انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث  
 كونه نظرا ولا حائل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار  
 هذا كلامه

اي المخصوص من كونه نظرا بالصحة  
 فيكون كل نظر صحيح مفيد  
 انه لا فرق بين نظر ونظر في ذلك  
 انما هو في وجه

بالحكم بافادته من حيث  
 خصوص ذاته نعم





الزاد الفكر المعنى الغوى فالعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر  
 من فكر او احاس او حواس او تجربة وقال وجعله تفسير الاول التوجه  
 يعنى جعله من غير احتياج الى الفكر تفسيره وبيان الاول التوجه فليس  
 المراد باول التوجه ان لا يحتاج فهمه الى شئ اصلا كما يفهم منه  
 ظاهر بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا بد انهم تقرر الشئ  
 لا بد على ان المراد بالضرورة ما لا يكون له مباشرة الاسباب يدخل  
 في حصوله حيث تفسر الاسباب المتقابل له بما يكون له مباشرة الاسباب  
 مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال ان ما حصل من غير فكر ونظر فهو  
 حاصل بدون الحاجة لمباشرة الاسباب لجواز ان يكون حصوله بالحدس  
 والتجربة الحاصلين باستعمال الحس فالعقل الا فضل في حيث لان  
 ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن العقل فان كان ذلك مما يتعلق  
 بامور العقل من الحس والتكرار قوله هذا يخالف لما مر في وجه حصول الاسباب  
 في الثلاثة من ان الحواسيلات والتجربيات والديهيات والنظريات  
 مرجع الكل الى العقل فانه المفيض الى العلم اما يحجر الثالث او  
 انضمام حدس او تجربة او ترتيب قدرات فانه صريح في ان ما ثبت  
 بالحدس والتجربة داخل فيما يثبت بالعقل وانما قال لا بد انهم تقرر  
 انهم لا يتقدم على قدر البعض من ان ما حصل بعد استعمال الحس فهو

حصل

في قوله تعالى انما العلم بالقول  
 والاعمال والتجربة والتجربة  
 هي التي لا تدرك بالحواس  
 والاعمال هي التي لا تدرك  
 بالحواس والتجربة هي التي  
 لا تدرك بالحواس والاعمال  
 هي التي لا تدرك بالحواس  
 والتجربة هي التي لا تدرك  
 بالحواس والاعمال هي التي  
 لا تدرك بالحواس والتجربة  
 هي التي لا تدرك بالحواس

هل يكون مباشرة الكسبيات بمعنى ان مباشرة الكسبيات مستفاد في حصوله

كما ينبغي ان الظن من عبارة الحكم ان المعنى ان الظن من مجموع عبارة وتقرير الحكم

انهم حين ذكر اعراض القدر في مقابلة الاكسابي وفسر الظن بالاحتمال مباشرة

الكسباب بالاختيار ان الضرور هو هنا في مقابلة الاكسابي المقصود بالظن

وهنا ما يكون حصوله مباشرة الكسباب وهو الموعود بقوله واستغنى

ويرد على ما هو الظن ان المثال الذي ذكره الضرور ليس موافقا له بالمعنى

المنكحور لان حصوله موقوف على الانتفاء المتعذر ولصوره الظن المتعذر

في كونه كسبيا فلا يصح عليه انه حصل بدون مباشرة الكسباب بالاختيار

فيل ان المراد ما لا يكون محضه معدور بعد الانتفاء وتصوره

كما يشير اليه في قوله مباشرة الكسباب بصرف النظر في الاستدلال باليات

وتقليب الحدوث والاصفاة في الحسبات ولا يخفى انه مكلف مع انه

لا يزم ان يكون الضرور والكسبي شيئا لنفسه بل دون التصور والاستقلال

على خلافه وانما يزم على ما قبح ان المثال المذكور لا يرد على ما هو الظن

انه يزم على تقدير ان يكون الضرور ما يكون حاصله بدون مباشرة الكسباب

ان يكون حاصل بعض العلوم من التجربات والحسبات متروك البيان

مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صح به في وجه حصول الكسباب

معدوم انه ليس فيه ري لعدم حصوله بآول التوجه لتوقفه على الحدوث

فان قيل فانه بعد تقديره  
بأنه لا يكون محضه معدور  
بعد الانتفاء وتصوره  
فان قيل فانه بعد تقديره  
بأنه لا يكون محضه معدور  
بعد الانتفاء وتصوره

ط  
مع ان الانتفاء وتصوره  
لا يكونان الا في التصديق وهو  
واحد من صفات العلم  
العلم العظيم من جهة وهو نفس  
عليه انه سبحانه ان الحق عنه  
العلم النقصي وهو انما هو  
منه فكيف يكون خلافه  
بما هو عليه  
فان قيل

للاضطلاع في كسبيات

والجواب هو لا كسبي لعدم حصوله بالاشدال والسبب من العلم الثاني  
 بالثبوت بالاشدال وبما ذكرنا أنهم ضعفوا في الفعل الجلي من الأول  
 ان احديايات والتجربايات متروكة في البيان لا دخولها في الكسبي في المراد  
 بالكسبي ما يتولد بها شرف الابهات من غير ولا شك ان كسبها الحس في غير  
 مدخلها في علمها في محله لان الكسبي في العلم الثاني بالثبوت بالاشدال  
 بالاشدال لا يدرك عليه قول المم وما ثبت منه بالاشدال فهو كسبي

وان كان الكسبي المطلق ما يكون محلا لثبوت سبب من الابهات من الاول  
 ويمكن ان يقال ان التجربايات والاحديايات دخلت في الضرور لان حصولها  
 وان كان بوجه الحس والتجربة لكن في سطر اعز تحوط عند المشايخ  
 لعدم تعلق غرضهم بتفصيلها على امر في حصول الابهات ولما جعلوا  
 مما ثبت بالفعل وان كان في الاستفانة الحس والتجربة من غير  
 فالاولى ان يعني ان الاولى ان المراد بالبدئية عدم توسط النظر فالحق  
 ما ثبت منه بكون توسط النظر في ضروري فيشمل الوجدانيات  
 والاحديايات والتجربايات وقضاياها سائر ما معها ويكون استدلالي  
 والاكتائي مترادفين واغافا والاولى الى انما تر الى ما ذكر  
 انما ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عدا عن العلم  
 يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرور من اقسام العلم  
 الحادث

وجه ان المعروف من نصير كسبي  
 بما فرغ عليه قوله فلا كسبي باعتمدا  
 خلاف ما قرئ من الاكتائي بمعنى  
 الاشد لاني نعم حصوله على ما في بعض  
 من تراجمها كمن كلام الفاضل  
 في عبارة ان هذا فلا كسبي من صوبه  
 عما اوردته في الخيال في حاله

الحادث والحدث يستلزم الحصول لما بهما حاصل ومن شأنه  
الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقص العلم حقيقة الواجب فانه وان كان  
يعبر عليه انه علم من شأنه الحصول ليس بحقيقة مقدور البشر عليه هو  
هذا أصل الحق من العلم بحقيقة <sup>بما</sup> <sup>بما</sup> غير حاصل بمباشرة السباب  
بمعنى انه لم يتجوز عادة نعم خلفه بعد استكمال السباب العلم الا انه ليس حاصل  
بالفعل فمن قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما هو <sup>على</sup> <sup>على</sup> <sup>على</sup>  
من قال انه يتبع العلم بحقيقة الواجب ثم يأتى بشئ لان الفاعل متتابع  
العلم بحقيقة الحكماء وينبغي من المتأخرين والمفوضين هذه التعريف  
جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم فلا  
الي التفتيد بالحاصل والاطلاق العلم على ما ليس حاصل لا يجوز سببا على  
ما ليس من شأنه ان يحصل انما قول اعتبار الحصول في ماهية العلم  
انما يظهر على ما عرفت الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفت  
المتكلمون من انه صفة تجب تميزا وتكشف في فغير ظه الجواز ان  
يكون ذلك الصفة صفة وعبر حاصلة وعلى تقدير التسليم فالعلم  
العلم على ما من شأنه الحصول <sup>بما</sup> <sup>بما</sup> <sup>بما</sup> شائع في ما بينهم فيجوز ان يكون  
التفتيد لرفع ذلك الابهام واما ان حقيقة الواجب من شأنه  
الحصول فهو من ذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه

فكأن

العلم

بما





العدة مستقلة فيه قبل الحسنة في العفوس لتوقفها على احو غير  
معتد بها من ادرج الحسنة السببي فيهما يكون للعدة قبل  
في حصول العفوس بالايكون كذلك في قبل الحسنة السببي هوها  
بالاكثر المعذور فان قيل كون العدة مستقلة في المصو خلاف  
المذهب وان النظرات قد يتوقف على ما ضرورة فلا يكون العدة مستقلة  
في حصول التوقفها على المبادر الغير المعذرة فذلك المراد بالاستقلال لا بغير  
عادة بمعنى ان السببي يتوقف على على مخرج قدر شاعادة والعفوس  
ليس كذلك وعن الثاني ان الا لازم محاذ ان يكون الدور التي يتوقف  
عليها العلم السببي غير معذرة لان يكون نفس العلم غير معذور  
**قوله** وجه الشافعي اصله انه جعل العفوس اولاً مقابلاً للسببي  
ثم جعله شافعي في المصالح نظر الفعل فينضم كون في الشيء فشا من  
فيه وهو يستلزم الشافعي الاستفاد من الاول ان العفوس ليس  
بالكسبي ومن الثاني انه الكسبي وحاصل الرفع منع لزوم ما ذكر  
للتفاير بين القسمين **قوله** وليست شافعي ان رفع  
الشافعي فرع تخينه وهو لا يتجسس الشافعي وان جعل  
للعفوس معنى واحد وهو ما يقال الكسبي لانه انما ينضم كومات  
المفهوم من عبارة البداية ان جعل نظر الفعل المنضم الى العفوس

الانسان في معرفة اسباب العلم

فمن اتجا الى العلم في العلم لا يدرى انه لا يدرى العلم هو العلم  
 ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وحيث ان العلم هو العلم  
 بسبب من الاسباب هو ما عده الله في العبد لا يتوسط اختياره في العلم  
 اسبابه والى ما عده الله يتوسط الاختيار وحده الاسباب ثم فتم  
 الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المتخفية في القدر  
 واستدل الى على ما هو الظاهر من قوله وسبابه اي اسباب العلم ضرورية  
 بالمباشرة وغيرها التي نشأت اقسام ثم قسم الحاصل السبب فيها  
 وهو نظر العقل بوجهه وملاحظته الى الوجود واستدل الى وانك  
 انه لا يلزم من ذلك كون العلم شيئا مما منه اذا ليس نظر العقل من  
 الاسباب المباشرة من يكون العلم الحاصل حاصله بسبب مباشر فيكون  
 داخل في السببي ويكون الضرور في تمامه فيلزم المناقضة  
 بل هو شامل لنظر العقل وتوحيده الذي لا يكون على وجه المباشرة  
 كما في الوجدانيات كالعالم بوجوده وتفسير احواله فانها حاصلة  
 بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد وتكون عاوية الابدان  
 كما في النظريات والبيدييات التي يتوكل الوجدانيات فانها حاصلة  
 بالقصد والاختيار فحاصل منه يكون المباشرة يكون ضروريا  
 وحاصل منه المباشرة يكون نظريا بالعنيين المذكورين واول هذا  
 العلم الحاصل من نظر العقل بالمباشرة في العلم  
 العلم الاول للضروري ما يكون  
 العلم الثاني بالضرورة وهو العلم  
 العلم الثالث بالاختيار وهو العلم

قوله سوى الوجدانيات فله بناء  
 على ما اورد من ان العلم يتوسط العقل  
 بالاعتبار القدر والضرور  
 القدر والضرور  
 قد مثل للضرور بالعلم  
 كمثل اعظم من غيره وهو ضرورة  
 الوجدانيات كالعالم

نهاية غير ملام المحقق <sup>الذي</sup> ولو لم <sup>أما</sup> أي ولو لم أن المقسم هو <sup>الشيء</sup>   
 المباشر لكنه يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الأقسام المختلفة   
 بسببها عموم من وجه فيجوز أن يكون قطر الفعل الزر لاجل تقييد <sup>السبب</sup>   
 المباشر يحصل منه أي من وجه من السبب المباشر فإن نظر الفعل   
 متحقق في الوجدانيات وليست بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق   
 في الحيوانات والخبر الصادق ليس بنظر الفعل وكلاهما متحققان   
 في الظنيات والمفروض <sup>والاستدلال</sup> في قوله في قولهم <sup>العلم</sup>   
 العقل ضروري يحصل <sup>العلم</sup>   
 العلم الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون المفروض أخلاقي   
 السببي فلا يلزم التناقض أصلا وبالحديث <sup>العلم</sup>   
 لا يجوز أن يكون بين المقسم والأقسام عموم من وجه <sup>لكن</sup>   
 مفهوم التقييد والمراد بقولنا الحيوان أما الأبيض أو أسود الحيوان   
 أما حيوان أبيض أو حيوان أسود لأنه وإن لم يجوز أن يكون بين المقسم   
 والأقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيوبه <sup>العلم</sup>   
 الأخرى أن الأبيض الزر هو ضيق يحصل المقسم الحيوان <sup>العلم</sup>   
 وهذا القيد يفتينا <sup>العلم</sup>   
 نعم أن المفروض المقسم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن

ميزان النسبة بين المقسم والقيود  
 المقتضية اليقين لفصل الأقسام  
 الزائدة وبين الأقسام  
 مفقودة المقسم  
 محتملة إلى المقسم



بسبب

لا يجب أن لو لم يحل عليه يلزم التناقض إلا إذا كان له لو محال عما يحصل  
 بأول التوجه من غير سبب مباشر لم يصلح حصرا على نظر العقل  
 في الضروريات والاستدلال بالخروج المحسوسات والتجربيات ضرورية  
 أنها حاصلتان بنظر العقل ليستا داخلتين في الضروريات  
 لعدم حصولها بأول التوجيه لتوقفها على المحسوس والتجربة ولا  
 في الاستدلال لعدم احتياجها إلى نوع تفكير يحتاج في نفسه  
 إلى جعل قول من غير احتياج إلى تفكير تفسير الأول التوجيه فيجعل  
 للضروريات معنى آخر وهو حاصل ما يكون فكره بالبا على عمل الغير  
 عما معنى آخر ليس لزوم التناقض على أن يكون إلى عدم استقامة المحرر  
 وإنما لم يجعل التفكير في قول من غير احتياج إلى التفكير على العوض  
 القول من غير احتياج إلى شيء من الأسباب المجازية فتكون  
 المحسوسات والتجربيات داخلية في الاستدلال ولو لم يجعل للضروريات  
 معنى ثان لأن غشية للضروريات حاصل بأول التوجه بقوله لا يحل  
 من الخبرة يأتي عن ذلك لاحتياجه إلى الانقضاء المعقود والضروريات  
 الطرفين المعقود وبما صرحنا لك بظهور أن ما قال المحسوس والتجربة  
 بان هذا الكلام اعتراف منه بأن المحسوسات والتجربيات وسائر  
 الضروريات المعقود كانت داخلية في الضروريات ولا شك أن الضروريات

الضروريات

هذا هو المعنى  
 الذي ذكرناه  
 في المحذور  
 من غير  
 احتياج  
 إلى شيء  
 من الأسباب  
 المجازية

باعتبار كونه مقدورا وحاصلا بعبارة  
 وقد كان الضروري فيها لاكتسابه فيلزم ان يكون قيم الشيء فيها  
 منه فيحتاج الى جواب الشئ بعد عن المقصود من اجل ان المقصود ان  
 الضروري بالمعنى الاول شامل للخصائص والتجربات والضروري  
 المقدمون بل مقصود ان ما ذكره الشئ من اجل الضروريات على  
 المعنى الثاني دفع التناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه  
 دفع لبطلان الخوض من هذا من ذكره واعلم ان المقصود من هذا  
 وليت شعرك كيف يتجسس التناقض ان من لاحظ عبارة البنية كما  
 ينبغي لا يتجمل التناقض الذي يقف الى اعتبار الخصائص للضروريات  
 ايهام التناقض لكنه يرفع باوئي تامل فيحتاج الى دفعه بل يعني لو  
 كان الالهام من الاسباب المفيدة للعالم بالنسبة الى علته الخلق بطل  
 حصل الاسباب العامة في المثلة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع التناقض  
 بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتبليها  
 وكان الحاكم في جميع ذلك العقل في جميع في العقل وان كان باستقامته من الامور  
 الحسن والتجربة والوجدان والالهام كمنه ليس سببا العامة الخلق  
 فلا يكون داخل في المقصود اذ المقصود الاسباب العامة لسائر الخلق  
 فلا يحتاج في دفعه الى ما ذكره الا ان يخصص الحق الى الاما لان الالهام

الخصائص  
 وقول الفاضل المحن وبيان ان  
 لا يكون فرق بين مرادائه من قوله  
 التناقض و مراد خبايا من قوله  
 ان شئ ما مع ما بينهما من  
 يكون البعيد كما ويختلف على  
 المعارف بالاسباب العامة  
 فهو باقيد

باعتبار كونه مقدورا وحاصلا بعبارة  
 وقد كان الضروري فيها لاكتسابه فيلزم ان يكون قيم الشيء فيها  
 منه فيحتاج الى جواب الشئ بعد عن المقصود من اجل ان المقصود ان  
 الضروري بالمعنى الاول شامل للخصائص والتجربات والضروري  
 المقدمون بل مقصود ان ما ذكره الشئ من اجل الضروريات على  
 المعنى الثاني دفع التناقض ليس صحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه  
 دفع لبطلان الخوض من هذا من ذكره واعلم ان المقصود من هذا  
 وليت شعرك كيف يتجسس التناقض ان من لاحظ عبارة البنية كما  
 ينبغي لا يتجمل التناقض الذي يقف الى اعتبار الخصائص للضروريات  
 ايهام التناقض لكنه يرفع باوئي تامل فيحتاج الى دفعه بل يعني لو  
 كان الالهام من الاسباب المفيدة للعالم بالنسبة الى علته الخلق بطل  
 حصل الاسباب العامة في المثلة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع التناقض  
 بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق بتبليها  
 وكان الحاكم في جميع ذلك العقل في جميع في العقل وان كان باستقامته من الامور  
 الحسن والتجربة والوجدان والالهام كمنه ليس سببا العامة الخلق  
 فلا يكون داخل في المقصود اذ المقصود الاسباب العامة لسائر الخلق  
 فلا يحتاج في دفعه الى ما ذكره الا ان يخصص الحق الى الاما لان الالهام

ليس من اسباب المعرفة بفساد الشيء ايضا والتخفيف من كونه من سببها  
 قوله وجوابه انه خلاف العلم لان المتبادر من إطلاق الصفة الفساد  
 والمضيق فيه استدراكه لانه يلحق ان يقع من سبب المعرفة الشيء قبل  
 المعرفة ليشمل الصورة التصديق والتكذب ههنا في التصديق فان لم يظ  
 الصفة انما هي الى هذا وايهام خلاف العلم لان الصفة يقال على  
 ما يقابل الفساد وعلى مقابل المرض وعلى النبوت وعلى مطابقة الشيء لواقع  
 ففي ارادة النبوت منها بدو قرينة ايهام خلاف المقصود بل المراد الشيء  
 الحكم الذي هو الوتوع والادقوع ومعنى تحسنه مطابقة الواقع وقد  
 فسره ههنا في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب فظهر وجه الصفة  
 وقائمة ادراجها اليه ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى لا يخفى ان ما ذكره  
 الخشني بقوله وجوابه ير دلالية فان جملة على معنى المطابقة خلاف المتبادر  
 وفيه استدراكه لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم بآراء المطابقة معتبرة  
 في مقارنته وايها م خادف المقصود قوله فانه ينشأ غير دلالية لانه قد  
 خبره الشئ فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينية حيث  
 على التبعلي على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال التفتيش والا فلا  
 معنى لا يراد منه كان المشعر بالظن قوله فما حل وجه التام ان يقال  
 المقصود لا يرد عليه من عباد العلم قد يطلق بمعنى الاراء مطلقا فيشمل على

انظر الى ما كان

على  
 وانما  
 عليه

على ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلّي اه حيث علم التعريف  
اولا وخصه ثانيا فان قيل هذا كسباب في الثلاثة فربما علم على ان  
ليس الحوادث بالعلم مطلقا اذ كانت لان سبابه كثيرة كالحيز المقبول والالهام  
وخبر الاحاد والروايات يجوز ان يكون الحصر لا سببا في الحقيقة بها المفيدة

فلا يعلم بلا تخلف وهذا التعريف كاف لا يرد عليه كان اشارة الى وجه

السمية أي بما ذكر هذا التعريف اشارة الى وجه السمية  
والنسبة فان العالم مشتق من العلم او العالم بمعنى العلامة لما يعلم به كالحق

وما يخبر به ثم سمي به ما سواهم من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع

وليس من التعريف أي جزء من التعريف حقيقة عند الله والافهم

لانه حمل الفيزياء على المعنى المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم

المشهور اولى لان حمل الفيزياء المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم



المغفر

31

الحمد لله

شماره ۱۳۱

4

ما و الم

کفری

عنا

المضرب

میشود

موقوف

11

خاف  
م. ۱۰

۱۰۰

—

5

21

...

10

قال جميع اجزائه دون جزئية فحقه في عدم التمام بما ذكر نوعه فخرارة  
قلت لانهم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضيه كليته  
على جنس بصيرت عليه مفهوم اعم العالم بجميع اجزائه حادث ففقيه انما  
الى ان كل جنس من الجنس حادث مع حدوث الاجزاء التي تتركب  
منها في الخارج ومعنى تركيبها في الخارج تركيب جميع جزئياتها كما يقال  
جنس البيت مركب من الجدران والسقف فهو البغ في الرد على  
الفلاسفة هذا واللفظ لا في توجيهه عبارة المثل وجوهر كنهها غفلة  
الاطناب وما ذكرته اقرب الى الفهم والصلوب **المشهور** ان  
الصورة النوعية لا تقع من هذا رافع ما يتجه من انه كان على ان كانت

يقول صورها التي بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصور **ان** في اقدم انواع  
الجنسية العناصر قديمة بنوعها بمقتضى ان الصورة الجنسية طبيعة غنية  
لا تتغير الا بامور خارجة غير كونها قديمة او عنصرية نارية او هوائية  
قديمة بحسب تواردها افرادها الشخصية فيجوز خلط العناصر افرادها  
الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة **النوعية** هي التي لا تتغير  
بجنسها بمقتضى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في  
انواعها المتعددة الا انما هي واحدة قديمة بحسب تواردها تلك الانواع  
عليها فيجوز خلطها عن انواعها بطريق الكون والفناء بان يخلط الهواء

فان الانوار الصادرة  
من نوع الماء هي اللمعة لما  
يحدث عن نوع الهواء

لا يتغلب الا على ان هذا هو الذي

لكن

ته <sup>نفس</sup> صورة <sup>الصور</sup> الصورة النارية والكس حتى يجوز وان يكون نوع <sup>الصور</sup> النارية باب <sup>الصور</sup> الصورة  
الثلاث من نوع الهواء ولا يجوز حتى <sup>الصور</sup> ما على طبيعتها الجنسية <sup>الصور</sup> والرفع ان  
المشهور وان كان ان الصورة النوعية قديمة بالجنس <sup>الصور</sup> لكن شكل بقاء صور  
الاصطفات اى العناصر الاربعه فانها باعتبار ترتيب اجسامها <sup>الصور</sup> السمي  
الاصطفات وباعتبار تحصيلها اليها عناصر <sup>الصور</sup> الفرجة المولدة <sup>الصور</sup> المثلثة  
اعنى المعادلة والنبات والحيوانات <sup>الصور</sup> القديمة بالنوع فانهم صوابان صور  
العناصر باقية على حالها في افرجة المولد ولا يتصل كل واحد منها بعد  
الاقتران <sup>الصور</sup> بكونها <sup>الصور</sup> قديمة بالنوع عندهم بحسب ثواردها <sup>الصور</sup> الشخصية  
من الدم الى الحيوة <sup>الصور</sup> فليزيم قدم الصور النوعية <sup>الصور</sup> المحفظة <sup>الصور</sup> على  
بالنوع بحسب ثواردها <sup>الصور</sup> الشخصية والالم بين المولد قديمة النوع  
فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجوز حذف نوع النار  
نعم انه يجوز الانقلاب بحسب البدل والفاد في الافراد الشخصية <sup>الصور</sup> مثل  
نوع فكان الشتر كذا ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع  
ميلا الى هذا التحقيق <sup>الصور</sup> المهور من الاشكال او اراد بالنوع النوع الاضافي  
اعنى المندرج تحت آخر فيصير على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور  
**قول** <sup>الصور</sup> في الاضافة الى اى قيد القيام باضافة الى العين او المكن  
احترار عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناء عن العمل لان يكون <sup>الصور</sup> تقدير  
بنفسه

بنفسه لا لا يتحقق واجب <sup>له</sup> ثم لا يخفى يعني ان تعريف قيام العين بالذات بصيرته  
على المركب من عين <sup>وهو</sup> من قائم بذلك العين <sup>التي</sup> كالمركب من الخشب والبرنية  
الطائفة لها بالسبب المتألف فانه بصيرته انه متحقق بنفسه غير تابع بخبر الخبز  
شئ اخر مع عدم صدق المصنف اعني قيام العين عليه اذا مشى هو انه ليس  
تلك بصيرته على القيام بالذات المختص به وباحراز ذلك ان وقع قبله في دفع  
هذا النفس من ان الوجود النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض  
والصورة المفروضة انما هي من اجتماع الفان لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر

عبارة الخشب بانه يتحقق الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون <sup>عينا</sup>  
مع انه ليس بعين ويكون المقسم ابطال اختصاصه بالتقسيم <sup>لكن</sup> مقتضى  
انه بصيرته عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصير المعرفة لانه مختص

بالعين وليس بعين <sup>وهو</sup> لا فاق في اعتبار الوجود النوعية في المقسم لا يخفى  
وانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء

المختصة التي اعتبرها العقل على منتهى وهيئة مخصوصة من غير ان يكون

الهيئة مفردة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للموجود واجب  
عن ان يشكال المذهب بان معنى المختص بنفسه ان لا يكون في عرض التحيز

واسطة والتحيز لذلك المجموع انما هو من بوجه جزء الذي هو العين

ولا يقتض تعريف قيام العرض اذا لا يصير على ذلك المركب انه متحقق بوجه <sup>و</sup>

نفس

العين  
العرض  
العرض  
العرض

فهم  
مع انه لا

فانما قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء



موضوعه بأنه لا يخلو من وجوده أي ليس أمراً آخر في العلم أنه قد استشهد في الجواب بالاعتراض  
 وجود العرض في الموضوع أن لا يكون وجوده وهو وجوده في الموضوع ونفسه  
 السيد في شرح الموقف لعدم تمايزها في الاشياء المحسنة والتمسك  
 بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع وقيل به بمعنى أنه ليس  
 أمر آخر غير وجوده فيه وقيل به على ما يدل عليه قوله بخلافه في الجواب  
 في الحيز فإن وجوده في نفسه أمر موجود في الحيز أمر آخر ولذا عطل استلزام  
 الانتقال به ورده السيد بأنه ليس في الانتقال وجود السواد في نفسه فقام  
 بالجسم وتخلل الفاء ليصح المعاري الثلاث أيضاً إمكان ثبوت الشيء في  
 نفسه مع إمكان ثبوت غيره لأنه كثيراً ما يحقق الأول دون الثاني فإن السواد  
 يمكن ثبوته في نفسه مع أنه لا يمكن ثبوته للسواد وإذا كان الامكانان متباينين  
 فكيف يتحد الامكانان أعني الشبوتين ويمضي الجواب بأن عبارة الشئ  
 محمولة على السامح فاستشهور والمقصود اتحادها في الاشياء المحسنة فنقال  
والجواب بمعنى البعد المفروض أي بمعنى ليس المراد بالطول والعرض والعرض وهو  
 المتعارف أعني الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المفروض  
 وهو البعد المفروض أولاً وثانياً وثالثاً لأن البعد الجسم من ثلثة أبعاد  
 إنما يجيب حصول الأبعاد بهذا المعنى بأن ثلثة أبعاد ثلثة أبعاد  
 على ما يتقارحها فيحصل ثلث جوهرية من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد  
 المفروض

الفرق الاول بيننا وبينهم في التسمية وروبان المقاطع المعنى

لنطاقه بالحبب الثمانية المحصورة بأربعة بانين ألف اثنتان في الطول

ويقوم الجزء الثالث بعينها فحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على

الجزء الذي نام مجيبه الثالث فوصل القوم بان يالف شاذي في فصل

العلم ببقاء الجنب **نفع** الغرض بقاء على **نفع** الجمل الغرض

فهي ثمانية ابعاد أحدها من الب والثنائي من بـ والثالث من

متقاطعه على نقطة **ب** وهي الجزء المشترك منها واما ذكرنا ظاهر

في اختلاف عبادة الخنثى فان قولهم يقوم عليه رابع صفة لقول الثالث

الاشتراك في قيام الرابع على الثالث لا يحسم التقاطع، والحصولية الزوايا

لقائمة على هذا النحو 4 فالاولى وفوق رابع اى فوق احدى مراحى مكانى

نواقص الهم الان يقال انه صفة لاحد ما عطف الموصول اي الذي يقوم عليه

اعلم ان احد ما لعم تقديري حكم التكرار في موضوع الجملة العنيفة

سيف على نحو ما قال الفاضل الجليلية حاشية اعطوا ان جمله كثر الادب في

لما انشا يادهم صفة لقلا انما يتقدرا الموسو او بان علم الحنيفة حكم

فانظر ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الخمسة حاصل ان افرقت

فما زلت في ذلك وفي ههنا فلا بد ما قيل ان اذا كان احد الجواهر

فلم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك لإفادة

بیان

مؤيد بالاعمال والدينه  
سعدون بن ابيان بالضافه  
الاعمال

ریفی ماہر منکلفہ خانہ  
 اصحابہ اربعہ ابدال و بیہوم سفقت  
 الوامز فام انصار و ریفی  
 2 و اخبار غباری

انما قيل في قولنا كان في المقام من هذا بيان فائدة قوله اجماعا الى الاصطلاح  
 وعدم مخالفة في المواضع وضع جمل من ان حاصل ما ذكره ان لم يخلو من  
 في الا المعنى الذي وضع لفظ الجسم ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا والجسم  
 شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى  
 الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في الاصطلاح موضوعا للتركيب من  
 جزئين وفي اصطلاح موضوعا للتركيب من ثلثة وفي اصطلاح للتركيب  
 من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا  
 بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب  
 او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالنفي للتركيب اللفظي بمقتضى الجمع  
 الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبتة بمعنى انه نزاع في اصطلاح اللفظ

بحسب العرض والافتقار فلا منافاة بين كلاهما وانما اعطى طائفة من المقام  
 معنى الانقسام العرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب العقل كليا او تقيا  
 الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب الوهم جزئيا فائدة ايراد العرضي الاول  
 ربما لا يفيد على التخصيص وايضا لا يفيد اولاه لا يفيد على احاطة  
 ما لا يتناهي والعرض العقلي لا يلفظ لتعلقه بالكلية اثبتة على الصغير  
 والكبير والمشتاهي غير المتناه كذا في شرح الاشارة الى ان الحق في بعض الفرق  
 بين ما كان احاد في عيان الشئ مع في الفرض وجه امتناع انقسام  
 الوهمي

انما  
 قول من كلفه  
 ان يكون كذا  
 فيكون كذا  
 فيكون كذا  
 فيكون كذا

فلا يفيد على تقسيم كذا الذي  
 لا يحسن وان قيل انما يفيد  
 انقسام الوهمي ويتعلق بالكم  
 فيكون جزئيا بخلاف فرض العقل فانه  
 فيه تقسيم بعد تقسيم من غير انما احد فيكون كليا

الوجه انه لا يصح لا يدركه الحس ولا يقدر على التخصيص والامور متناهية  
الانقسام العقلية فلو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام  
لا يكون تصور مطابقا لما في نفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه تجارته  
فانه والى كان فكيف يمكن العقل ان يتصور <sup>المتجسس</sup> والمتجسس والمتجسس <sup>المتجسس</sup> والمتجسس غير مطابق  
لنفس الامر وهذا معنى قول ابي مطهر ان <sup>المتجسس</sup> المتجسس والمتجسس والمتجسس لا يوافق العقل في كل شيء  
يعني ان المراد لعدم انقسامه <sup>بغير مطابقه</sup> في نفس الامر <sup>بغير مطابقه</sup> الفرضية المتطابقة على  
نفس الامر لا مطلق تصور العقل فيه شيئا غير شئ لانه غير ممكن  
شئ من الاشياء ان العقل في كل تصور حتى عدم نفسه وباقونا  
انفع ما قاله العقل المتأمل انه لا يخفى ان هذه القضية في حيز المنع اذ  
لا يمكن فرض اشراك الجزئي الحقيقي في كثير من الفرض فيه يمنع كما قلنا  
لا بين في موضع لان الفرض المنع في الجزئي بمعنى التجوز العقلي لا بمعنى  
التقدير المعتمد في تعريفه متصلا ببعض ملكة العقل والتصور وانه غير ممكن  
في شئ من الاشياء على ما حققنا ولو حمل الفرض في عبارة انه على معنى التجوز  
العقلي لم يكن حاجبه الى تعيينه بالمطابق فان تجوز انقسامه يمنع تجوز  
اشراك الجزئي وان لم يكن تصورا لها عندهم بل <sup>بغير</sup> العقل الحسي كما ان الاول  
سبق الى الفهم <sup>بغير</sup> وان لم يكن وقع اى ممكن منع حصوله في الجسم  
والجوه بالجزءات ونحوها بان الجسم بالتقسم والحاصل الذي

المستحيلة

والفرضية حكم فيها بنبوة  
نسبه على تقدير فرضي

هذا هو المراد



ثبت وجوده <sup>والجزء</sup> وجودها لم تثبت عندنا من جهة من المقسم <sup>فرا لا</sup> لا  
 احتمال <sup>منها</sup> لجزء لا يعنى لان ان المقسم حصرا ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لثبت  
 ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني الجزرات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا  
 بناء في غرض الحكم اذ مقصوده بيان حكمة العالم بجميع اجزائه الشاملة  
 للموجودات <sup>والاحتمال</sup> والوجود وانما قلنا انه بقي احتمال خبر لا يدل الدليل على  
 حدوثه <sup>الذي</sup> لان المذكور على ما ينبغي انما يدل على حدوثه وانما قال الفصل الحاشي من ان  
 هدم هذا الاعتراض على التفرع مع الجواب بعينه الا عند من الاول مع الجواب الذين  
 انه لا دليل لهم <sup>الذي</sup> ذكرها ثم يثبت بقوله وههنا ابحاث الاول فليس من ان الاعتراض  
 الذي ذكره ان منع لصغري الدليل اعني العالم اما الاعتراض واجام اجوابهم  
 بانا لان الخط المذكور يجوز ان يكون مجزئ كالجواب <sup>التي</sup> انما المقصود ان المقسم  
 حصرا ثبت وجوده فاجزوات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره  
 بقوله ان يقال انه اعتراض على هذا الجواب بانا لان ان المقسم حصرا ثبت وجوده  
 لا ينافي غرض الحكم فهذا الاعتراض والجواب متاخر عنه بحيث لا يشهد به <sup>اللفظ</sup>  
 السليم قال الفاضل الجليلي في تقريره هذا الاعتراض بالغير نعم ان وجود الجواب  
 الجزوة غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزئ مبرهن ثابت بالدلائل الدالة  
 القطعية فيحتمل ان يكون بعض هذه الجزئات كما سمي لا يدل الدليل على حدوثه  
 ولا خلفا انه ينافي غرض الحكم انتهى وقيل بحيث لان اعتبار وجود جزء  
 كذا ذكر

المصدر بقوله



كان

الوضع كون شئ عبارة  
بكون بعض خبره نسبة  
الى بعض

على السطح فيكون مستقيماً استقامته وان كان وجه مطلق الخط <sup>بالفعل</sup>  
سواء مستقيماً وغير مستقيم مناظره الكثرة الحقيقية عندهم لان <sup>بالفعل</sup> وجود الخط <sup>بالفعل</sup>  
فروع الشئ في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اثنان حسية  
لان طرف ونهاية عارضة له والكثرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم  
وجود نهايتها في الكثرة الحسية وان كانت متناهية في المقدار بمعنى انه  
يمكن ان يكون بقدر محدود فاقبل ان وجود الخط المستقيم <sup>بالفعل</sup> لا ينافي الكثرة  
الحقيقية لشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستقيم بالفعل موجود فيها  
عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخط المستقيم وانما قال عندهم لان بعض  
المستقيمين ذهبوا الى ان السطح مركب من الخط الجوهري فيكون المستقيم  
موجوداً فيها بالفعل عند ذلك البعض هذا تحقيق عبارة الحدس ولا يخفى  
انه لا فائدة في تقييد الخط بالفعل في قول الشئ والاكثار فيها  
خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقاً ينافي الكثرة الحقيقية  
الاهم الا ان يكون بياناً للواقع وانه انما يتم لو كان فيه استواء فيقول  
على سطح حقيقي مراد الخواص عقلية الشئ على ما قال البعض <sup>ان يكون المراد المستقيم</sup> الافاضل <sup>الظلم</sup>  
من عبارته ان المراد به ما يكون خطاً حقيقياً لا محسناً مطلقاً سواء كان مستوياً  
او غير مستوياً فحصل الاستدلال انه لو وضع الكثرة الحقيقية على السطح الحقيقي  
كم يكن الخامسة الاجزاء غير متقسم لانها لو كانت مجزأة لكان في الكثرة خط  
بالفعل





فان الامور الموصولة بالاعتبار في الوجود لا يكون لها وجود مستقل  
 بل هي موجودة في الوجود الذي هي تابعة له  
 فاما الامور التي لا يكون لها اعتبار في الوجود  
 فليكن لها وجود مستقل

١٢

بان الامور البقلة والكثرة في الامور الموصولة لا يتصور بدون التماس في مراتب  
 الاعداد امور وهمية والموصولة من المعلوما والمقدورات متناهية في حيث  
 لان الاجزاء الموصولة في الجسم ايضا متناهية واما الاخرى فالحكمة في التوقف  
 لاحد كما لا يتوقف الاعداد والمعلوما والمقدورات لله صلوات الله  
 ان كل ممكن لا يعني ان كل واحد من الافتراضات الغير المتناهية التي  
 يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله فله ان يوجد كل واحد منها  
 فكل مفترقا واحد حادث من احوال تلك الافتراضات الى اخرى  
 اذا لم تكن افتراضا بوجه مامر اخرى لزم قدرته نعم عليه ضرورة كونه  
 ممكنا فيكون موجودا خلافت الافتراضات المفروضة الوجود فلم يكن  
 ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراض اخر اذ لا يفترق بين هـ  
 و ا لزم يمكن افتراضه من اخرى بوجه من الوجوب ثبت المدعى اعني  
 وجوده غير منقسم وعلى هذا التقدير لا بد اعتراضك انه وهو ما يجي  
 بقوله والافتراق ممكن لا الى النهاية فلا يستلزم الجزم فله انه  
 اذا كان الافتراق ممكنا الى النهاية يكون جميع تلك الافتراضات متناهية  
 لا لانهم فله ان يوجد كل واحد منها في حيث الجزم فله بعض الفضائل ليس  
 قوله ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسام  
 الغير المتناهية من القوة الى الفصل بان يكون في الوجود امور غير متناهية

وهو ما لا يكون فيه كثر  
 بل هو ما لا يكون فيه كثر  
 اصله من الاعداد التي لا  
 اقلية كما ان في متناهية  
 واما ما ان في متناهية  
 بالمعنى الثاني والاضافة  
 في شئ منها فيصير  
 الحذر له واجل غير متناهية  
 مع كون الافتراضات  
 و اعتبارها في فصلها  
 شجنتها في الوجود

بالفصل  
 في الفصل



نور

ان يكون نورا في سطح الكره القضا نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه انقطعت  
 الكره كما اخطف المرد انه انقطعت فيها بالفعل فيخرج ان يحصل فيها بعد  
 كما يحصل فيها بعد حركتها على بقية من غير ان يخرج من مكانها فقلنا ان  
 غير <sup>منها</sup> بقية الكره والخروط كل يحيط به سطحان احدهما قاع  
 والآخر مبدئ منه <sup>المنتهى</sup> فيبقى الى ان ينتهي بنقطته من راسها فان كانا مستديرين  
 يسمى صنوبريا ومستدير او الامتدعا <sup>والا</sup> لانه في الآخر الى يعني ان امتدعا  
 المرسوم في الصورة يودي الى الخفض حشر الاحباد لان الحشر سواء كان جميع الامتدعا  
 الاصلية المنفردة او ابعادها بعد عدم امتداعها يكون في دار الآخر حشرا حشرا  
 استمرار الاولى وعدم زوالها وهذا اولى مما قيل في بيان ان هذا كره البرق لا يكون  
 يتفرق اجزائه لا امتناع وجود كل من الراس والصورة الحشمية النورية بدو  
 الاخرى فلا يكون الحشر محسوسا لم امتداع الصورة والاعراض الشخصية  
<sup>على خلاف على الامتداع</sup>  
 ومن المبين ان المعلوم لا ابعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية  
 امتناع اطراف المعلوم وانه شرط القضا <sup>الذي</sup> اذ لم دواها الى يعني  
 ان الظن المتبادر ان نحو المسكن عليها صفة لا كغير من اصول الراسية فيكون  
 المعنى ان حشرا عن كثير من اصول الراسية التي يكون عليها دوا  
 حركة السموات لكن اذ لم دواها عند اوله في الكسب المتعارفة غير  
 مثبتة عليها ويمكن ان يختلف بان قوله وكثير من اصول الراسية عطف  
 على قوله

ولهم

في حشر الامتدعا  
 في حشر الامتدعا  
 في حشر الامتدعا

الكل هو ما ورد في حشر الامتدعا  
 في حشر الامتدعا  
 في حشر الامتدعا



الواجب

على قولهم العلم وقول المبتدئ عليها الصفة بعد صفة لقول اثبات الوجود على

على اثبات الوجود والعلة انهم ولا يغير عقيدة دام الحجة خاتمة

تجربيا  
لا بد ان كانت مركبة من اجزاء لا  
لا بد من شاهدة صانعة لها  
تحررك انما ينفذ عليها فندبر

فوقه فلا يبعد ان يكون ذلك صفة على ان لا يكون  
منه اي اخصه الصفات العلى  
عن العرض او اخصه فيها بالذات المقدسة  
على ان يقيم بمعنى اخصه في الناعت لكنه لا ينطبق  
الا ان يقال ان القوام بالغيرية عند الادم  
القيام بالذات وهو موجود في الصفات  
العلم

اشركي  
اذ لا واسطة بين  
الواجب والممكن لكنهم  
الشرعوا ذلك وقالوا  
انها قدسية واجبة لا بد ان  
ولا تغيبها بل لا ليست  
عينا ولا غيرها والمحال  
نعد والواجب لذاته ولا  
يخفى انه تصور محض

لشجنا خاله قد كسر  
سواء بالقيام  
قوله ولا بد ان يكون  
او كانت الصفات لكنه يترك  
ماد بل ما يكون مبدوء بطريق

قوله واما لانها عرض  
يعني ان قوله ويجدش  
ليس تمام التعريف بل هو  
حكم من احكام العرض غير  
شامل لجميع افرادها لان

في الاعجاب هذا مذهب البعض  
بوجوب جواز اخلاق العرض عليها الالهية خلا  
الحادث فلا بد ان اطلاق العرض على صفاته تمام  
مليح يتبدل في حال الغافل الجلي في وجهه واما  
لان الصفا اعراض عند شدة انهم كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخبرها  
انتهر وفيه ان هذا التعريف لغوي لا معني فلهذا ذهب الكرامية

الصفات واحتمل في  
تعريف العرض خروفا انها ممكنة لا احتياجا لها الذات الواجب غير قاعة  
بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز  
عدم التحيز بنفسه فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات  
الواجب غير قاعة

الواجب



في قوله تعالى

ان يكون نهائياً مطلقاً الكثرة أيضاً نقطة ملاخط أيضاً وما قيل انه انقطع في الكثرة كما لا خط فالمراد انه لا فناء

كما يحصل فيها بعد

غيره

مختص

وغيره

استمر الادوار

بنفس اجزائه

الاخرى فلا يكون المحسوس

او من المعلوم ان المعلوم لا بعد

امتناع اعاده المعلوم وولنه خرد

ان الظن المتبادر ان قول المعنى عليها صفة

المعنى ان فيه نجاح على كثير من اصول الهندسة

حركة السموات لكن ادلة دوامها المندولة في الكسوف

متبين عليها ويمكن ان يتخلف بان قولها وكثير من اصول الهندسة عطف على قول

طرح

في قوله تعالى  
ان يكون نهائياً مطلقاً  
الكثرة أيضاً نقطة  
ملاخط أيضاً وما قيل  
انه انقطع في الكثرة  
كما لا خط فالمراد  
انه لا فناء

في قوله تعالى  
ان يكون نهائياً مطلقاً  
الكثرة أيضاً نقطة  
ملاخط أيضاً وما قيل  
انه انقطع في الكثرة  
كما لا خط فالمراد  
انه لا فناء

والصحة

على قول قدم العالم وقول المسبني عليها الى الصفه بعد صفه لقول ثابت البيهقي  
مثل اثبات البيهقي والصحة الذي يؤدي الى القدم ويغير عقيدته وام كونه قائم

تجزي  
لانها اذا كانت مركبة من اجزاء لا  
لا بد من تشابهها فثبت انها  
مركبة لا متطابقة عليها فثبت

وام حكمها مبني على ان يكون قابله للحركة استديج وذلك مبني على ان لا  
المسافة مركبة من اجزاء ولا تجزي بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله  
ولا قبل الا ما تحيى بالتحقيق ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الحكم بقرينة  
انه قسم من قسمه والصفة ليست بممكنة لان كل ممكن متحد الصفات فيه فيكون

اشكي

اذ لا واسطة بين  
الواجب والممكن لكنهم  
الشيء وذلك وقالوا  
انها قدسية واجبة كالباقية  
ولا تغيرها بل بالليث  
عنها ولا تغيرها والمحال  
نقد والواجب لذاته ولا  
تخفى انه تصور محض

خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله وتحد في اجسام لكن يرد عليه  
انه يلزم ان يكون الصفات واجبة او متغير بالبقية كالاعراض فقدم الفيلسوف  
بالدلت اعم من القيام بالغير واما ان عدم القيام بالثبات وان مساو القيام  
بالغير الا انه مقسم لا اختصا عند الحقيق كما ذكر السيد في شرحه  
الموقف فلا يصح اخراجها عنه وانما ان كل ممكن حادث بل ما يكون مبدءا بطريق  
الاختيار والصفاء صادرة عنه ثم بطريق الاجاب هذا مذهب البعض

المتأخرين ودولها في العرض لا يوجب جوارا لخلق العرض عليها لا يهاهنا  
المقسم اذا حدث شائع في الحادث فلا بد ان اخلق العرض على صفاته المالم يرد  
به اذن الشارع فليف تدرج فيها حال الفاعل الجلي في توصيهم واما  
لان الصفات اعراض محدثة ذاتهم كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها  
انتهر فيه ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحدوده مذهب الكرامية

الصفات واحتمل في  
تعريف العرض فزعم انها ممكنة لا حتميا جها الا ذات الواجب غير قاطعة  
بذاتها اما لان معنى القيام بالثبات هو التميز بحدودها بنفسه ومعنى عدم  
عدم التميز بنفسه فاما ان لا يكون متخيلا كالصفات فيريد ان يكون متخيلا

تخفى انه تصور محض  
قوله واما لانها عرض  
يعني ان قوله وحديث  
ليس تمام التعريف بل هو  
حكم من احكام العرض غير  
شامل لجميع افرادها لان

فانما هو  
المتأخرين

لم يذكر في شرح التجريد ان قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الافاضل  
 الحكيم اقتضاج الى ان من جوهر معين انه يمكن وجوده في جوهر واحد او  
 غير مشروط بالزمان والتكسب عند خلافه للكلية وما ذكره الله سبحانه  
 في ذلك ما عدا الاكوان من الافاضل لا يوجد في غير الجسم معين انه لم يجر عاده  
 نعم خليفه في غير هذا وان كان كذلك فلا منافاة بينها فان كلام شرح التجريد في  
 الامكان وكلام الله في الوجود ليس كذلك ان استدلال بعض الناس  
 استدلال على من ادعى الافاضل بان الوجود لا يبقى زمانين والكلان البقاء معناه  
 فيلزم قيام الوجود بالعرض وبوطء كل شيء في الزمان لانه لا يملك في غيره  
 غير ان عند غيره وبين حدوده ما يوجب مقتضى مع انه قد اشار اليه بيان حديث  
 الحركة والسكون بقوله ولما حدثت لها فلا تهاض للعرض في غير قايمة  
 اذ القصد الى ايجاد الجسم على غير الزمان وحيث ان يكون حادثة اذ كونها في المكان  
 لكان القصد الى ايجادها على وجوده والقصد الى ايجاد الجسم في القصد لانه لا يحصل  
 اقل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الزمان فيكون الزمان حادثة مطلقا  
 حادثة ان الزمان لا يفرق ان يكون حادثة اذ كان القصد على الجسم عجيبة الزمان  
 لا يكون مقارنا لعدم الزمان وحيث ان يكون القصد الكمال على الجسم عجيبة الزمان  
 فان تقاسم الاجزاء عليه لك فيجوز مقارنته القصد للجسم عجيبة الزمان اذ منافاة  
 بين القصد الذاتي والمقارنة الزمانية فيكون مقارنته الاجزاء له وحيث ان لا يفرق

النقصية  
 ان القصد بالشيء عيان عن  
 ان القصد بالشيء عيان عن  
 في القصد بالشيء عيان عن  
 وحيث ان القصد بالشيء عيان عن  
 وحيث ان القصد بالشيء عيان عن  
 به العرض في القصد بالشيء عيان عن  
 نقصية في القصد بالشيء عيان عن  
 لكن بوجاهة ولا حجة  
 عروضة اخرى على كل  
 بعضها ابتداء وجها  
 بوجاهة ولا حجة  
 قدس

حادثة

حدوثه لعدم سبق القيد عليه بالزمان ولا القيد الى ايجاد الوجود لعدم كونه موجودا  
 فهو قبل الوجود لا يلزم شي من ذلك فنقدم الوجود عليه وانما قيد القيد  
 بالظن اعني ان يكون مستلزما للقيد وهو مفيد الواجب نعم احتراز عن القيد الثاني  
 اعني بقيد احدية بناحية مقدم على الوجود والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج  
 في حصول القيد بعدك الى عبارة الكسباب واسعمال الآلات والجملة ان القيد  
 اذا كان كافيا في حصول القيد لم يكن معه عيب في زمان فلا يلزم حاشا انه قد  
 لم يكن كافيا في تقدم عليه زمانا القيد فيكون ان حاشا واقطعا **والا** في استمرار  
 حتى استمرار الوجود لا يطرح عليه عدم الماضي القديم به لان القديم بمعنى عدمه هو قسمة  
 بالعدم ليس بقصور ابا لا يشك لانه مفروض بل القيد بيان ان القديم ينافي عدمه  
 فالحاصل ان لا يطرح عليه عدمه لا يكون قد كماله لانه لو كان قسما فاما ان يكون  
 واجبا لذاته فمردح ينتج عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق  
 الاجاب المستند الى الموجب القديم لا يطرح عليه عدمه والازم خلف المعلول  
 عن المعلول التام **والا** ان قلت يجوز ان يستند الى معنى انظر بان القديم على القديم  
 انما يستلزم خلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى  
 الموجب بالاطلاق او بواسطة شرط فممكن لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه  
 بواسطة شرط واحد **والا** في سبيل التعاقب بان يكون موجعا في زمانه شرط الوجود  
 المستند ومعد الوجود الآخر غير متناهي في جانب الماضي متناهي

اي فادام الاول موجودا  
 فالثاني موجودا ولا  
 لازم خلف ان



في جواب المستفصل فيكون ذلك المستند قدما لعدم بوضعية القدم عليه ضرورة  
 تخلفه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتخلف علته التامة اعني العوض  
 القديم مع واحد من تلك الشروط لا يكون من غير الجواز ان يطرد عليه لعدم  
 بان ينفى شرط وجوده الذي ينهيه اليه جميع شروطه بتعاقب شرط الآخر لا يكون  
 شرط وجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الواقعة وهو جائز  
 فقولنا يلزم قدومه بمعنى لا يلزم استمراره ونحمل ذلك مثالا بان يكون يكون  
 في مصدر اخر اعني جيب القديم يتوسط الحركة الجزئية الحادثة انما هي الواقعة  
 سببا معان الى غير النهاية في جانبنا فاضى بان يكون كل واحد من الحركات الجزئية شرط  
 للحركة كون زبد الزمان اعني فيكون يكون زبد غير مسبوق بالعدم تخلفه في جميع  
 الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تخلف علته عن الحركة القديمة مع  
 من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية والكلية مع شرط القدم عليه ضرورة  
 شرطه اعني الحركة الجزئية التي تليها جميع الحركات التي تسبقها في وجودها  
 حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجليلي حرره هذا الاعتدال  
 بما حاصله انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم يتوسط  
 استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى العوض القديم  
 قدما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القدم بهذا المعنى لا يبيد شيئا  
 از القدم بهذا المعنى ففرض الكلام في انه ينافي القدم ولذا اضطررنا الى التمسك

مفاتيح العلوم  
في معرفة الحقائق  
الغيبية

لـ فيه تسليم مدعى الممثل اذ مقتضى ابيات الحنف الزمان في ذواته فتم به  
**قول** قلت بطله الخ يعني ان الانشائي الامور المحققة الموصولة سواء <sup>نفعية</sup>  
 او محبة بطله برهان التطبيق عما سيحكي ان شاء الله تعالى ان يكون  
 تلك الشرطية مستتية الى شرط يكون استناده الى موجب بلا شرط فيكون قد رجا  
 مستر اوج يكون كلامه مستند اليه بوسط الغير فكذا مستر غير ممكن الزوال ضرورة  
 امتناع تخلف المعلوم عن هلته التامة فنثبت ان كلامه مستند الى موجب القديم  
 مستر <sup>و</sup> نعم بر عليه غير يجوز ان يكون القديم مستند الى موجب القديم  
 بشرط امر عدني ثابت في الازل كعدم حادث مثلاً وحي يكون ذلك المستند غير متصور  
 بالعدم ويجوز ان يطرح عليه عدم زوال شرطه اعني ذلك لعدم بان يوجد ذلك  
 الحادث فيما لا يزال بسبب تحقيق جميع ما توفف عليه وجوده فيكون انتفاء <sup>سبب</sup>  
 انتفاء شرطه لا انتفاء علته حتى يلزم عدم موجب القديم جابضة بعض  
 الفصل بان ذلك الامر عدمي لا يخفى اما ان يستند الى موجب القديم بالذات  
 بلا واسطة او بواسطة شر اعلم العدمية لا الى نهاية او الى امتنع بالذات  
 واما مكان يتنوع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظن واما على  
 الثاني فلا زواله لا يقصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية  
 وزوالها يستلزم مجيء امور غير متناهية وهو يعلم برهان التطبيق  
 انه كلامه <sup>و</sup> في بحث لا الا ان الامر عدمي يحتاج الى علته فان اعد لم غير

محتاجة إلى سبب أو غاية الاحتياج عما ذهب إليه من المحقق وهو متفق  
 في حال العلم نعم لو كان علم الاحتياج لا يمكن أن يكون ذهب علماء الجاهل  
 لكن بحث الحجة على مذهب المتكلمين المستدلين بالبرهان المذكور وهو متفق  
 يكون العدمية انما لا تصح الا باعتبارها فيكون العلم بالانتماء وجوده لا وجوده  
 قول لو قيل ان المعنى لو قيل بل لو لم كان يسوقا يكون آخر في حيز آخر فلهذا  
 فكونه لم يرد سؤال ان الحجة بانها خارج عن الحركة والسكون الى قولهم فانه  
 لا يخرج يكون داخل في السكون لان معنى قوله والاول وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في  
 حيز آخر فخرج ان يكون مسبوقا يكون آخر كما في ان الحجة لو لا يكون في حيز آخر  
 بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يخرج بل في عدم اعتبار الالفة في السكون  
 وهو خلاف القول والاعتقاد فلذا اخرجهم الله عنهم ما هو يرد عليه يعني يرد على  
 فلم يرد من المتكلمين عما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون هما من  
 مجموع الاثنين انما يحدث في مكان واستقر في حيز وتقبل منه الآن  
 الثالث الى مكان آخر بل يزعم ان يكون ذلك حادث في الآن الثالث  
 من الحركة والسكون فان هذا لا يكون مع الكون الاول يكون سكونا مع الكون  
 الثالث يكون حركته فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون السكون  
 زمانا سكونا اعني الآن الثاني في عاقل الحركة وذلك مما لا يقبل احد  
 من ذلك بل يرد على ان المقصود من قولهم هذا معنى قوله الحركة هو ان  
 العلم

وان كان العلم بالذات  
 بالذات بمعنى انه يكون  
 بالذات بمعنى انه يكون  
 بالذات بمعنى انه يكون







مع

المتأخرين لم يكن له ثبت قولهم كمال عليه في غيره ان وجوده محتمل  
 ان وجوده مشترك الباري في الجبر لكن الذي يعلم فالعلم مشترك اما الملازمة  
 نعم واما بطلان الثاني فلازم لو شاركه لامتناع عنه بقية آخر فلهذا التركيب  
 في ذاته نعم المستلزم لا يمكن وهو محتمل في جواب انما ان شاركه  
 مستلزم التركيب لانه يشاركه في الغرض السببي اذ معنى الجبر عدم  
 التحيز والتمسكه في المواضع <sup>السببية</sup> لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان  
 يكون حقيقة بسيطة متميزة عما عليها بالذات مع التمسك في المواضع  
 وعلى غير تسليم التمسك فانه يجوز ان يكون بغيره ايضا  
 ان حتى يازم التركيب لم لا يجوز ان يكون بغيره خارج عن حقيقة  
 عامة اذ ذهب اليه المتكلمون من ان الغرض الواجب امر عيني كما بين في محله  
 قوله ولما يقال ان الغرض ان الجبر لا دليل على وجودها ولا دليل  
 على وجوده يجب نفية فالجبر لا يجب نفية اما الصغرى فبإبطال الدلائل  
 الدالة على وجودها اما الكبرى فلازم لو لم يجب نفية لجواز ان يكون محض تناسل  
 جبال شاهدة لازها وانه سفسطة وتغير الجواب انما ان الكبرى فان  
 البطلان لازم والمدلول لازم وانقضاء المتزوم لا يستلزم انتفاء الا لازم  
 لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحقق مع عدم البطلان عليه كالمصانع  
 مع العالم قوله على ان الغرض ان حاصله ان اراد بقوله لا دليل على وجوده الجبر  
 على عدم البطلان

كذلك شيء ليس

به بما يرى ناظر ان ما قبل ان يقيد بفهم الجنان على الحركات ومنه العا  
لان الموجود بالفعل في كل مرتبة من مراتبها ومعنى عدم تساويها كمالها  
الى حد لا يوجد بعده شئها بخلافه كما قال الموجود بالفعل لا يتفاوت  
متناهية الشئ لان هذه القرينة لا يوجد في فتح النفس عند الحركات  
**قوله** والاصح ان جواب عجب عن السؤال الثالث بان الخواصات  
من الحركات متناهية بناء على برهان التلويح فانه جارز الا ان الموجودات  
سواء كانت متفارقة او جمعة متناهية او غير متناهية كما ينبغي ان نشأ  
واذا كان جميع الحركات متناهية بذاته تكون مطلقا كنت فيقوم  
قطعا **قوله** حصصا بالذات غير خصل الجسم بالذات لان كلام المعتزلة فيه  
دفع كلامه لايمان ماهية والافلا فاما هية الخيزر الشفلة الجسم او  
بخلاف المكان فانه ما لا يشفلة الجسم فقط **قوله** ان قلت الصفة لا تمنع  
وحاصلها ان لا يتم انه لو كان جازز الوجود كان من جملة العالم وانما يلزم كونه  
مغاير للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون الجازز الذي يستند اليه الخواص  
الواجبة يتم ان مجموع ذات الواجب يصفه فان كان كذلك منه نسبة الواجب  
احتياج الصفة الى الذات وامكان الخيزر وبذلك يتم إمكان الكل  
من جملة العالم لعدم كونها سوى الله هم اما الصفة فتم واما المجموع فلا  
الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون ايضا غيرهما ولا

بين الفعل والجزء **فقلت** هذا لا يضر بالحق ليعرف ثبوت الجأز الذي لا يكون  
مغايرا للواجب لا يضر لان جيب السليم المدعى اعني ثبات وجود الجأز  
تعم وهو لازم سواء انتهى سلسلة الحدوث الى الابد او الى صفته او الى محضها  
ضروري ان تحقق الصفة وكذا الجحوى يدعون الذات محال **وقد** منا في  
الجايز المباني أي المقصود بالحق في قولنا ان لو كان مجازي الوجود الجأز المباني  
والغاير للواجب ولا شك في صحة الملازمة مع وقوع هذا لا يضرنا  
دفع مادة النفس وقوله كلامنا في المحذور وثبات الملازمة انما هو ضرورة  
من جهة الجواب ففي فكر الجواب ثاب لم يثبت شي لعدم استقلاله في الجواب  
واجاب لبعض الناس بالانكسار كونهما معا مجزى وجود لانهم لم يلقوا بالحكايا  
الصغرى لان كل ممكن محدث عندهم انهم اقول هذا الجواب لا يدفع  
مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخرج اما ان يكون واجبة  
لذاتها ان هو محج او واجبة لذاتها والغيرها لا وجب انا لانهم  
اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته فكان ممكن الوجود حتى يكون  
من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجبا لوجود لذاته والغير فلا يد  
من الاتجا الى ما ذكر المحشى على ان هذه الحقيقة قول بانها  
الصفات كما لا يخفى وبما حذرنا عنها ايضا كما ذكرنا في دفع الاعتراض المذكور  
من ان المراد بقوله ان لو كان الجأز الوجود ان لو كان الذات جأزا لوجود فكان



من جملة العالم اذ كل ذات جازي الوجود <sup>بغير</sup> عليه انه ما سوى الله تعالى  
 الصانع بخلاف صفاته <sup>على</sup> انه لا يمنع المذكور بان الله لو كان لو لم يكن  
 الذات واجب الوجود لكان الذات جازي الوجود حتى يكون من جملة العالم  
 لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تقع على انه لو لم يكن ان انفق في ذلك  
 الذات لجازي الوجود بخلاف العالم دون الصفة لجازي الوجود  
 لكن <sup>قد</sup> يمكن ان يرد عليه ان يغير ان اراد بالعالم في قوله لكان من جملة  
 العالم بانث وجوده منفصلا لصغري الفاعلة بانه لو كانت جازي الوجود لكان من جملة  
 العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون <sup>منه</sup> وان اراد بطلاق العالم منفصلا  
 كذا <sup>المستلزم</sup> عليه بان العالم في قوله لم يصح خروجه للعالم ان كان من جملة  
 العالم يصح خروجه الى العالم اذ المفروض <sup>بغير</sup> ما ثبت له حدونه <sup>بغير</sup> الجبر  
 صحت <sup>بغير</sup> التمسك <sup>بغير</sup> الحدوث لا بد له من حدوث فيخرج ان يكون من جملة  
 العالم محدثا لما ثبت حدوته ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه <sup>اشارة</sup>  
<sup>بغير</sup> الى المنع الاول بغير يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوته والى الثاني  
 بقوله فيصالح كونه محدثا لذلك والقصر على انه منع لاشية الاولى  
 او الثانية تنصير فلا تتم من القاصرين والجواب بان هذا الكلام مبني  
 على نفى الحدوث ليس بنام لعدم تمامية نفى الحدوث كما مر وكذا الجواب  
 بان هذا المنع لا يضر بانه اذا كان جازي الوجود يجب ان يهاجم الى الوجود

على  
 الحكمة فثبت الواجب ان المنع الحتمي ان الاستدلال بطريق آخر غير ما  
 ان لا ينضم من كون جازم الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك  
 وما ذكره العجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته <sup>محذوف</sup>  
 وعدم ورود المنع واجبا لبعض الفضل بان كون ذلك جازما مما ثبت  
 وجوده وحدثه لان امما وجوده فلان علمه في وجوده لا يكون معدوما  
 بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انهم كلامه ولا يخفى ان  
 هذا انما ينضم اذا ثبت ان كل ممكن حادث وادونه <sup>محذوف</sup> حقا <sup>محذوف</sup>  
 وحمل الحديث الى بعض ان الوجوب عن المنع المتدبا اختيار الشئ الثاني  
 وحمل الحديث في قوله والحديث للعالم هو الله لم على الحديث بالذات لم يصبر  
 اصل استدلال الحديث بالذات ان لا يكون محرجا من العدم الى الوجود بذاته  
 ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو  
 كان جائزا الوجود لكان من جملة مطلق العالم فلا يكون محدثا بالذات  
 لشيء منه لاحتماله الى العلة على اليا بعد كلام الله لان قوله  
 ضرورة امتناع ترجيح صريح في ان المراد انه لا بد من استناد  
 الحديث الى محض مطلقا لانه الضرور واما انه لا بد من استنادها  
 الى محض مستغنى عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التو لا لانه  
 لو كان المراد ما ذكره كلفي ان يقال لو كان جائزا الوجود لم يصلح غذا للعالم

لا يخفى ان هذا الامر واراد  
ايضا على الجيب اي كما انه  
يحمل على الحديث بالذات  
فما لا يبعد عن كلامه انه  
كذلك يرد عليه انه يحمل  
الحديث  
المحمود ايضا

[illegible]

مبدء لان العالم اسم له يصلي على خبره فلهذا على وجه مبدء له كنهه لا يصلح  
 له لا على وجوده عبدء او الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدء له ومدلوله  
 للعالم اذا لا يكون ج اى حيل عدم دلالة على نفسه من العالم واذا لم يكن  
 من العالم لم يكن مبدء له على ما يقتضيه العلامة التي قولنا لو كان  
 ج اى وجوده لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه ان لا يكون من العالم  
 وان لا يكون منه وانه متناقض وعلم ان يكون معنى قوله لا يكون من العالم  
 انه لا يكون حين كونه مبدءا ومدلوله من العالم الرمز هو علامة وليس واذا لم  
 يكن من العالم لا يكون مبدءا وقد كانا حين كونه مبدءا من العالم فيلزم حين  
 كونه مبدءا ان لا يكون من العالم وان لا يكون مبدءا وانه متناقض فلا يكون مبدءا  
 ومدلوله للعالم وعندى ان الاول اظهره اقرب الى الفهم وقد وقع في بعض  
 النسخ بدل كلمة اذ في قوله لا يكون او العاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على  
 نفسه يلزم ان لا يكون مبدءا له وان لا يكون من العالم وعلى هذا التقدير ين يلزم  
 التناقض بغير كون مبدءا او من العالم ولا يخفى انه يستحيل ان لا معنى  
 للشيء بل لتحقيق لزوم الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة ج في اللزوم الثاني  
 وذكره من الاله لا اول طرفة الحديث الى مثل الاول ان مبدء العالم لو كان  
 ج اى لكان من جملة العالم الرمز هو عبدء فلا يصلح مبدء له والا لكان  
 الشيء علة لنفسه لكونه عبدءا وحاصل الثاني ان مبدء الكمالات لو كان ج اى

مبدءا ان لا يكون مبدءا  
 جملة الكلام ان العالم دال  
 والمبدء مدلول فمبدء  
 العالم اذا كان ج اى لكان  
 كان من العالم الدال والشيء  
 لا يدل على نفسه فيلزم حين  
 كونه مبدءا ان لا يكون مبدءا  
 لكونه من العالم الدال وان لا  
 يكون من العالم ومن الممكن  
 لكونه مبدءا ومدلوله  
 الحسم اللطيف



انتم الذي واجب

ان اوله اوله عليه السلام  
 يجوز ان لا يكون من جملة العلم  
 الذي تحت حده في العلم  
 محمد في ذلك الثاني

بأنه واجب لكان من جملة الكمالات فلا يصلح مبدؤها وجب العلم  
 اذ لا فرق بينها وبينها الا بحسب الجملة والامكان لكن الثاني اوضح على ما بين من  
 قوله ان العلم ليس له معنى البطلان لانه اقامة دليل ينتج بطلانه ولو  
 اقيم على بطلانه او لا واذ كان معنى البطلان ما ذكرنا فثبت في اثبات الواجب  
 باحدا له بطلان التناقض والافتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج بطلانه فيكون  
 افتقار الى البطلان علم اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو  
 متحقق فيكون له قولك وقد يترجم ان هذا دليل الى انه قد يترجم ان هذا  
 دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان  
 التمسك وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة اوله بطلان التمسك افتقار  
 في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التمسك  
 فلا يكون وليلا من غير افتقار الى البطلان التمسك فلا يروى عليه ما قبل ان  
 الافتقار غير الاستلزام وما ذكره التمسك بقوله بل هو شأنه الى احد  
 اوله بطلان التمسك انما يفيد ان هذا الدليل مستلزم وينتج بطلان  
 التمسك الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل بطلان التمسك والمركب  
 هذا الان هذا الدليل اذا كان شأنه الى احد اوله اقامتها ينتج بطلان  
 التمسك يكون الافتقار الى البطلان افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التمسك  
 في اختيار التمسك لفظ البطلان في قوله هو شأنه الى احد البطلان التمسك  
 ان يقول

عياض  
 اقامتها ينتج

ان يقول بطلان الشارحة الى ان معناه اقامة دليل ينجح البطلان مطلقا اذ لو  
 كان معناه اقامة الدليل على جلال النسبة للشيخ العبدية المتكثرة اذ لا يمكن على  
 هذا الدليل اشارة الى احد اهل البيت على بطلان النسبة ولا يخفى فساد ذلك  
 هذا الدليل لم يثبت على بطلان اشارة اثبات الواجب نعم انه واحد من اقسام اقامته  
 تنفع بطلان لايقار انما يلزم الفساد المذكور لو كان عينا في الشيء بل هو واحد  
 اوله ابطال النسبة لم يثبت فان عبارة صريحة في انه اشارة الى احد اهل  
 ابطال النسبة والخفاء في ان يكون هذا الدليل مقام ما على اثبات الواجب  
 لا ينافي كونه اشارة الى دليل يقيم على بطلان النسبة انما ينافي كونه نفس  
 ذلك الدليل على ما اعترض به لان قيل ليس مراد النسبة من ايراد لفظ اشارة  
 ان ليس من اوله بطلان النسبة وانما اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل  
 حجة مستقلة لا ينتج ذلك الدليل بل مقتضوه اذ واحد من اوله ابطال النسبة  
 اذ انه اورد لفظ اشارة لانه ليس صريحا في ابطال النسبة اذ لم يقيم عليه  
 بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه لا يخفى انه يلزم الفساد  
 على تقدير حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا الحق معنى الابطال  
 اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به الفطرة السليمة وقول النسبة بل هو  
 اشارة الى احد اهل البقال محمولة على المسامحة والتراخي في بعض المنهج  
 الى البطلان فاللايراد المتكثرة غاية القوق هذا غاية تفهيم الكلام

الاشارة الى اقسام ابطال النسبة

الافتقار  
 ابطال النسبة فضلا عن  
 ان يكون دليل اشارة واثبات  
 الدليل لا يستلزم كونه  
 مستلزما

ان لا افتقار الى الاستلزام

عنها

آخر

يتم بحد خروج العلة يعني لا اثبت ان المكينات لا يجوز ان يكون علمتها  
 ففهم ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا اثبت الواجب لان الوجود  
 الخارج عن المكينات ليس الواجب ان لا موجود موس الواجب يمكن  
**قوله** واما القطع بها **الح** واما انفكاك تلك السلسلة وعدم كونها  
 غير متناهية فيحصل لبعض مقدمات <sup>الى</sup> الدليل المتكسر وهي ان يقال ذلك  
 الامر الخارج عن السلسلة يكون علم لبعض المكينات فلهذا كونه علم  
 للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب عطف ونهاية للسلسلة  
 ان يكون في **ثباتها** فلا يخفى اما ان يكون الممكن النزق فلهذا الواجب او  
 علم ذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخولها في  
 خارجا في السلسلة وعلى الثاني يلزم لو ارد العاليتين علم معلول <sup>المتقلبات</sup> وحده  
 والكل يعلم فتبين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة المكينات  
 فيقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقريرنا نحن  
 لا يخفى **قوله** فظهر **الح** اي فظهر عا ذكر ان ابطال التسلسل  
 اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة غير مقدمات <sup>فليكون</sup> دليله  
 امر لا افتقار بالكل لا كما زعم من ان الدليل لاثبات الواجب متفكر  
 الى ابطال التسلسل **قوله** واعلم انه يمكن **الح** انما تركت التمسك ذكره اما لان  
 التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان اللازم واما لان

يكون

بذلك ان معاذ ذكر احد هاتين بذكر الآخر **فيم** وما يلزم لانه يستلزم  
كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع  
يكون علة للمجموع ويكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة  
المجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكل اذا كان واحدهما علة للمجموع  
لانه يكون علة لنفسه وللآخر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة  
لكل واحد من جزائه وفي هذا المقام اجازت كثرة التبعيات المقام  
ايرادها **فيم** فينقطع الموقف الى عدم توقف ذلك الخارج على  
واحدتها **فيم** البرهان السابق اذ هو حاصله ان سلسلة التبعيات  
المعلولات لا بد لها من علة خارجية فينتهي السلسلة عندها  
واما ابطال عدم تناسل المعلولات فلا يدل عليه **فيم** وهو لا يكون  
يعتبر ان العلة لا يكون الا مجمعة لان الكلام في العلة ان يكون من  
يجب اجتماعها مع الماهية فيكون الدليل الذي في هذا بالامور المجمعة  
ايضا **فيم** وهذا البرهان الى اي برهان التطبيق يعي ابطال الترتيب  
العلل والمعلولات المجمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة  
العلل والمعلولات او صنفا كما في الانواع او غير مرتبة كما في النفوس  
او المتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء  
كثر طوا الاجتهاد والترتب فلا يجري عندهم فيما ليس الترتيب

كل ما كان له علة فله علة  
العلل والاعراض في كل شيء  
والا فانه لا يكون له علة  
فليست ان يكون له علة  
بأنه



والاجتماع **قوله** وببطلان عدم تناهي النفوس انما هي بهان الخلق  
يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة للنزولية اليه  
ومن يتفكر حيث قال ان النفس الناطقة قد عجز بالنوع واضرارها  
المنعاقبة ازلاوا بداهة حادثة لا بدك الابدان التي هي شرعية فبطلان  
من المبدء القديم والمفارقة من الابدان غير متناهية لاننا هي  
الابدان التي فاصت عليها الاستنساخ ما الى اقضاء الادوار الكلية  
التي لا تنتهي ولا تحال في عدم تناسلها اما الابدان فلا تناسل  
على حسب بقايتها كحطاب واما النفوس فانها وان كانت باقية  
بعد المفارقة عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية  
في الوجود لكن ليس بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي وانما هي بالغاثة  
عن الابدان لان المتعاقبة بالابدان متناهية عند ايضا الشاخي  
الابدان صفة تناهي الابعاد لا انما متناهية الى ليل القول وب  
يبطل يعني بهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة  
على تقدير شرط الترتيب في جريانها ايضا كذهابها لاجلها  
وان لم تكن مرتبة بحسب ذاتها لكنها مرتبة بحسب اضافتها  
الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة تفوق الازمنة  
النفوس الناطقة غير متناهية فتنفرد بجملة مبداءة ما حدثت

في اليوم

في اليوم مسلمة الى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدث في الالف  
لانه ينطبق بينهما على سبب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل  
جزء من الماقمة جزء من الماقصة لزم كون الناقص كالوحد والا  
فيلزم تناهيها وقد وما ذكر بعض الفاضل الى بعض ما ذكره بعض  
الفاضل في عدم جريان في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا  
كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متوالية في العدد  
فبحسب تطبيق الازمنة المتتالية يحصل التطبيق بينها كلها  
ليس كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى  
اقل من الاول او اكثر في زمان آخر بحيث تفاوت الابدان الحادثة  
في العبد وقد يحدث احاد النفوس في الازمنة متتالية لتحقيق  
احاد الابدان فيها فيحصل الانطباق في افراد النفوس  
بانطباق اجزاء الزمان فيجوز ان هذا انما يدل على استناع <sup>تطبيق</sup>  
فرد وفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي  
المتناهي قل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء  
الزمان المتتالية وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب <sup>تلك</sup> <sup>الاجزاء</sup>  
وكترها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية  
لان الابدان التي مر شرط حدوثها عند الفاعل بعد تناهيها امتناعا

لتناهي الاعداد التي شغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان  
 يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو ما في  
 جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا انهم على ان هذا  
 الاشتراط لا يتم على قول عن ذهب الى انها حادثة قبل حدوث  
 اليك لقول عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالقياس الى  
 عام لان القائل بحدوث النفس قبل اليك لبعض المسلمين وهم الذين  
 بعدم تناهيها فيقولون كيف حصل لهم اليك من غير ما مع عدم تناهيها  
 التطبيق على الوجه الذي ذكره المحقق لا يخلو عدم تناهيها عما ذهب  
 انهم اقول القائل بغيرها بالتحقق لا يكون من غير تناهيها بعد تناهيها  
 والقائل بغيرها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان  
 يتم عليه محذور القول بغيرها بالتحقق مع عدم تناهيها لم يتصل  
 احد من الحكماء في الكيفية المشهورة في الله الا ان يكون فيها مرتبة  
 لا يعاينها في اي جملة من جملة كانه حقيقة مرتبة او غير مرتبة او مشبهة  
 هذا عند المتكلمين ولما عند الحكماء خلا مجرى الاتي المحمولى الحقيقة  
 المذكورة قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان منها  
 ترتيب فافضل الاول من احد المتكلمين بازاء الاول من الاخر  
 كان الثاني بازاء الثاني وهكذا يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا

اي لعدم ترتيبها بحسب اضافتها  
 الى الارضه حدوثها

اعلم ترتيبها في المكان  
 الى الارضه التي هي في الدنيا

معاً لم يتم لأن الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها كل في كل زمان الواحد  
 ففي كل زمان لا يفرق من المطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الوجود  
 فلا يتطابق فيها بحسب نفس الامر فيقطع بانقطاع الاعتبار وكذا امور المتوحد  
 المجتمعة الغير المتناهية الغير المتناهية اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول  
 كون الثاني بازاء الثاني وهكذا اذ الوضوح كل واحد من الاولين اعتبر بازاء  
 كل واحد من الآخر كمن اختصار النفس مالا ينهيه لم يفصله بحسب تنقطع  
 الاعتبار واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين المجموعتين المتتبعين على السواء  
 وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان قياساً  
 وتوقع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الآخر بخلاف الحصى فانه لا يدعى  
 تطبيقاً من اعتبار التفصيل واعتداف عليه المخطون بانه لا يح امان ان يتوقف  
 التطبيق على ملائمة الاحاد مفصلاً وجعل كل جزء من احدها بازاء كل  
 جزء من الاخرى او يكفي ملائمة احدها وقوع اجزاء احدها بازاء اجزاء  
 الاخرى كما قيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المتناهية  
 لان الزمن لا يقدر على ملائمة الامور الغير المتناهية مفصلاً مودعت  
 مجتمعة اولاداً ايضا التطبيق بهذا الوجه نعم الموجود والمعدوم فلو كان  
 لتخصيص الموجود وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا  
 اذ يحكم العقل بعد ملاحظة المجموعتين مجازاً حكماً اجمالياً بانه امان



يقع بلا خلاف من احدها جزء من الآخر ولا يقع فعلى الاول يلزم التساوي  
وعلى الثاني التناهي **فقد** يتجوز في الحركات العقلية هذا عما ذهب اليه  
فلم نألفها كوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر كما واما على تخلف  
مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بعين الكسوف بين المبدأ  
والمنتهى امر واحد عارض للاندكاستمر من الازل الى الابد لا تعدو شيئا  
فلا يجوز فيها حركة بعين الطبع فانه امر هوهم عندهم لا وجود له اصلا  
**وله** فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى غير ان التطبيق لا يصح في الامور الاعتبارية الا  
لا بد من جريانها من تحقق احد السلسلة في نفس الامر لحصول العقل منها  
جملتين وتوضيح وقوع الانطباق بينهما فيلزم تنهاى ما لا يتناهى في النفس  
الامر اوساوس مكان ناقصا هيبة والامور الاعتبارية لا تحقق لها في  
الخارج وجود ولا في النفس لان اساد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق  
الانحصار مفصلا اذ بالملحظة الاجالية لا يكون الاحاد حاصل الا بالوجود  
واحد هو العلم الاجمالي المتعلق بها والنظر لا يقتضي على انحصار ما لا يتناهى له  
مفصلا فينقطع ملا حظلة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تنهاى  
ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيها فالاشارة في شرح المقصود الحق  
ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل اخر من هذه بخبر ومن  
تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كلف في تمام السبل حكم العمل

بأنه لا بد من أن يقع بازاء جز من هذه جزها من تلك فالليل جاذب لأمور الدنيا  
والوجوده لأن العقل أن يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكن ذلك  
في أكثر من جهة اجزاء المجنبيين على التفصيل لم يتم الربط في الموجودات المتناهية  
المجموعة اذ لا سبيل للعقل التي كانت معلومة قبل ان يحصل المجنبيين والتطبيق  
ان ما لا يجب العقل بكون احاد السلسلة لا بد ان يكون موجودة فليكون  
المجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منها بازاء الاخر امر يمكن نظره  
من فرض وقوعه الخلف تام في هذا مقام فانه من خلق الاقسام **قوله** وكما  
عدم الانقطاع الى امره لم يعدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل  
التعاقب فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالاضطرار على سبيل التعاقب  
يلتزم منها هياداما فالنطبق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى **قوله**  
ونظير نعم الجنان فان معنى لاننا غيرها عما مر عدم الانتهاء في الوجود الى  
حد لا يوجد نفيه آخر مع ان الوجود منه يكون منها هياداما **قوله** ولكن  
يشكل بالنسبة الى علم الله الى حاصله ان مراتب الاعداد الكثر المتناهية  
ونسبة الانطباق بينها معلومة لانه تعالى على سبيل التفصيل الشمول  
علمه الممكن والمنتهى فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس منها هياداما  
في الوجود والعلم **قوله** فكل **قوله** نقل عنه وجهه ان قل ان علمه الشامل  
انما يشمل ما لا يتنوع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتنوع

فان من تناهيها الى  
فان من تناهيها الى  
فان من تناهيها الى  
فان من تناهيها الى

قائل

نعلق العلم بالمراتب المتناهية مفصلة ثم انتهى

اصلا وجوهه وان كان نعلق العلم بالمراتب المتناهية مفصلة ثم انتهى  
فان قيل فيلزم الجهرل على ذلك نعم قلنا الجهرل عدم العلم بما يصح نعلق العلم  
بما كان الجهرل عدم نعلق القدرة بما يصح نعلقها **بقوله** وتوحيدها **بقوله** وتوحيدها  
ورود النفس على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات  
السليمة وذلك الى ان يتناهي والاشناهي فرع الوجود هو كان  
في الخارج اوفي الزمان فالشيء يدرك الوجود لا يتصف بالاشناهي <sup>عند</sup> عدمه  
والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود يكون متناهية لا غير متناهية  
والمصنف منها بالوجود ليس الا قدر متناهية اما في الزمان فلانه لا يقيد على  
استحصار المتناهي واما في الخارج فلان كل موجود في الخارج متناه <sup>فقط</sup>  
كل تقدير لا يجزئ التطبيق ههنا لعدم كونها غير متناهية حتى <sup>ههنا</sup> يكون  
وليزم منها ان الغياهي في البعض الفضل لا يكون المتناهي والاشناهي فرع الوجود  
محل تام بل الظم عدمه وايضا اعداد من الموجودات الخارجية عند ظهور <sup>الحكماء</sup>  
انتهى ان الجواب عن الاول ان المتناهي والاشناهي ههنا ليس بعين  
الاجاب والسلب بل بعين العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منها <sup>المراتب</sup>  
والنقطة والوجه من مفعول الكلام العدم والملكة يكون وجودا في الحقيقة  
وعلى الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المظهر والاعداد عند فهم  
الامور الاعتبارية ولما عند الحكماء تقدم جريان برهان التطبيق فيها

لعدم البرهان

عدم الترتيب فيها لا لعدم الوجود بنا وعلى ما قلنا من انه لا شيء من  
 المراتب خبرنا فوجه الى مرتبة ممكنة من وحدثت مبلغها لك  
 المرتبة صرح به السيد في شرحه الموفق على ان الحق الرواني ذكر  
 في الموضع الذي ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء واليه  
 جعلنا من اقسام الكم باعتبار وجودها **قوة** وبانفعالها **زنا**  
 غير متناهية **جواب** السؤال كانه قيل اذا لم يكن للعدد والمعلومات  
 المقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين فاما عدم  
 تناسلها واصل الرفع ان الملاقاة التناهي واللا تناسلها عليها بحاجز باعتبار  
 انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية فالعوض العوض لا عدم تناسلها  
 المعلومات ليس بمفهوم لانها الى حد كافي المقدورات بل عدم **التناسل**  
 في صورة العلم والمعلومات بالفعل لا يلزم الجهل اقل انما يلزم الجهل كوجاه  
 المراد انها لا ينظر بحسب تعلق العلم بالحد ليس كذلك بل المراد  
 ان ما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له نعم بالفعل من غير ان يتوقف على  
 امر تلك المعلومات لا يتوقف بهذا الاعتبار بالتناهي واللا تناسلها  
 لكونها ضمن الوجود لا تصادفها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا  
 يتغير في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير  
 متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم مردان



ان يقال ان علمه نعم لما كان متعلقا بمعلوم غير متناهية لكن بان  
المتطابق فيها باعتبار الوجود العلي فيلزم تناهيا وقد مر في  
عنه بان يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل التفصيل يمنع التوحيده  
فيكون متناهية بالنسبة الى علمه وان كانت غير متناهية بالنسبة  
الى وجودها فمفصلة واعلم ان ما قاله المعتز هو ان عدم تناهيه  
المعلوم ليس بمعنى عدم انتهائها الى حد على العلاقة غير صحيح  
انه عالم بالجزئيات المتحددة معا وفق تحدها عما هو راي الحكماء  
ولاشك ان الجزئيات المتحددة لا ينهر الى حد اذ نعيم الجنان لا  
لها تقدم التناهي في العلم والمعلوم المتطابق اعني الفصل  
عدم انتهائها الى حد متحقق ولذا قلنا في شرح المقام ان علمه  
غير متناه غير انه لا ينهر الى حد لا يتصور توحده في حد ما  
تتناهى مراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله ان التناهي في صفاته  
الوجودية وجوب الوجود اشارة الى رفع كسده كشيء من صفاته  
المحصود ان الله نعم علمه للجزئيات الحقيقية فنبت الوجود له ضرورة  
اذ الجزئيات الحقيقية لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وحملها على  
العين فانها لا يكون الا نظرية وبما صرحنا ان وضع مقال الفصل المتحد  
من ان نعمهم الاستدراك عبارة عن الصفات الالهيّة نعم ايضا مر

الحق العليم السميع القادر لأن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن  
هذا الاسم فلا حاجة إلى ذكرها لأن الصفات الالهية وإن كانت مشهورة في  
ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورة النبوت <sup>التي تسمى</sup> لم فلا بد من ذكرها <sup>جعلها</sup>  
من سأل الفيل بخلاف ما نحن فيه <sup>قوله</sup> حاصل الرفع إلى غير  
أن الظهور هو نبوت الوحدة الخيرية الحقيقية ذاتة الشخصية  
دون صفته والطراد ههنا الوحدة في صفة اعني <sup>حجب</sup> وجود  
لأن ذاتة هذا الأمر عبارة عن الخشوع وان خبير بأن وضع التوهم بالنبوة  
المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله المحدث للعالم هو الله  
الخيري الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على  
ما ذكره الشيخ فيكون وصفه بالواحد منزلة وصف الواجبية <sup>فيهم</sup>  
المذكور يندفع بذلك الارادة لا بآداة الوحدة في صفة الوجود اذ يقال  
ج ليس المراد بالله الخيري <sup>الحقيقي</sup> حتى يكون نبوت الوحدة له ضروريا بل  
واجب الوجود مطلقا ونبوت <sup>الذي هو</sup> وحدة محتاج الى الابد فالقول  
ان يقال فيه إشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في وجوب  
الوجود على ما قال في شرح الاما صدق ان التوحيد عدم اعتقاد الشريك  
في الالهية وفيها صوابا وادبالاوهية وجوب الوجود وبخواصها الامور  
المتفرعة عليها من كونها خالفا للجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة

من آية من انظر فاد  
عنه تنقطع سلسلة  
المسكات

**لقد** وهذا التوهم مع دفعه الى قبيل هذا على تقدير ان يكون ضهير  
 ضهير الشان والله متبذره واحد ضهير اذ ج بر ان الله علم الضهير  
 نشوب الوحدة له ضرور فلا فائدة في هذا الحكم ونسفع بان المراد  
 وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع من احتقاق العبادة وتو  
 العالم وتبين لاني ذاته رداعا الكفار الذين اعتقدوا ان الله  
 معبوداتهم لم يتم في الامور المتكورة واما اذا كان ضهير هو متبذره  
 ترجعا الى المنس التوفي والله ضهير واحد بلا منة او خبر  
 بعد ضهير على ما في الكاش فاعلم اني عاين ذلك في نفس باهية  
 وليك انما تدعوا اليه فقلت يعني الذي هو التوفي في صفة هو الله  
 فلا ياتي التوهم المذكور كما لا يخفى **قوله** فلو رد الى الغير اذ كان المراد بالاله  
 الصانعين القادرين على الكمال لا يريد منع الملازمة بان معنى الله هو  
 الموجه على ما مر والمليزم من امكان الواجب امكان التامع فيها اذ  
 يلزم كونها صانعين قادرين على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما  
 صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او مجسبا او ناقصا  
 وحيث لا يمكن التامع بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا  
 فظن واما على تقدير كونه مجسبا فلا نه يجوز ان يكون الا بالصادق عنه بطريق  
 الاحباب غير ان اثار الصادق في الآخر تنبسط الاختيار فان قيل يجوز استناد

في جواب مقتضى  
الواجب

قوله

المقتضى في وقتان الى العادرو ولا يجوز الى الواجب لان مقتضى الواجب  
لا يكون الا احدهما قلت يجوز بوجهين شرطين طعنا فيه فيجوز ان يكون اختيار  
الواجب مختاراً شرطاً لا يجاد به بالافضاء لكل اثر مختار من المختار يكون  
مقتضى الزمان الواجب بالاجابة فيقول في تقدير المدعى ولا يمكن ان يصدق اي اذا  
كان المراد بالآلهيين في الريب الصانعين العادرين على الحكم فيقول لا يمكن ان  
يصرف الى محل ما لم لا بد من ان المدعى في تقدير الصانع مطلقاً والريب  
المدعى انما يدعى على ان الصانع العادري على الحكم الذي هو اخص من الصانع  
مطلقاً **ثم** الا ان يقول **ثم** اي الا ان يختص المدعى بالواجب  
المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق الى الواجب على وجه الصنع والقدرة الكاملة  
فيكون الريب مطابقاً للمدعى **ثم** او يشارك في مقتضى الواجب  
ويبين استلزام الريب له بان النفع والاعجاب ونقصان القدرة  
نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون مقتضى مقتضى الواجب ان يكون  
امكن واجبان لا يمكن حكمه صانعان قادران على الحكم فامكن المنع بينهما  
**ثم** لكن يراد بهذا الى اي على هذا البيان انه لو كان الاعجاب نقصاً فلم يعلم ان  
صفة ثم قد يرد صانعاً عنه بطريق الاعجاب قبل ان يثبت فاعلة  
حتى يزعم ان يكون موجباً بالنسبة اليها او مختاراً ازحلت الافتقار عندهم هو  
الحسنة وصفاته ليست بها وانه فلا يكون لها ولا يختص بها ليس سبباً لانه



اذا التزم مستنداً الى انه يلزم نقد الوجبات اذ كل موجود لا يخرج عن كون  
وجوده من ذاته او من غيره فاما الثاني فليس الاول ويلزم الوجود  
ولذا قال في شرح المعاصد سناد الصفات عند من يثبتها ليس بالطريق الاعلى  
وفهم علمه الاحتياج هو الخلق ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات  
وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا المقام **قوله** والفرد لا يفيض الى غيره  
الفرد بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص  
مشكل فليس للفرد واضح لان صفات الواجب كمال له لان الخلق عند نفسه  
يختلف عنه ولو كثر ان ايجاب الكمال الكمال لا يكون نقداً بخلاف  
ايجاب غير الكمال اقول فافضة الوجود تكتفي وكما فيلزم ان يكون بطريق  
الاجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب في كل شئ  
وبعد ما لا يتقدم في التعليمات اليقينية على ان كون الخلق الصفات نقداً  
من ذاته نعم لم لا بد له من دليل **قوله** وهذا بخلاف الاول اي في هذا الدليل بخلاف  
الاول النقض لا يخالف بان يقال وليكن جميع مقداره بطبعه لانه خارج هذه  
المادة مع تخالف الاول عنه او لانه يستلزم الحاصل اعني وجود الواجب  
اعتماداً بان يتم لو آمن الواجب اعتماداً ولكن تعلق ارادته باعدام مصدر  
عز ذاته بطريق الاجاب اعني صفاته نعم كونه امر ممكن في نفسه في كل محال  
مقدوره نعم فخرج اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك  
الصفة

المتقضى ومتقضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع المتقضين وانما محل  
اولا يحصل احدهما فلا يخفى اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم محجر الواجب  
المسا في اللاوهمية او لا يحصل مقتضى الزلز فيلزم تخلف المعلوم عن علته  
الثامة ومرتبطه اجاب بعض الفضلاء بانماختار انه لا يحصل مقتضى الارادة  
توالم يلزم العجز فمما لانم لزوم العجز المسا في اللاوهمية لان ذلك العجز  
لا يشهد باو ضيق في ذاته والعجز الذي هو في الزلز لا ينافي بالالوهية بل العجز  
له العجز الزلز يكون بسبب العجز طريق القدرة عليه **قوله** والثاني هو الى العجز  
الثاني نقص المتقضي اعني منج مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لانم  
انه لو حصل مراد احد ما دون العجز لان عدم القدرة على المنع بالغير ليس يلزم عجز الآخر  
بجز لان ليس علا القدرة اذ هي يتحقق بالكمالات العرفية الا ان لم تكن **قوله** عدم العجز  
ليقدر على اعدام المع مع وجود علة الثامة ولا شك ان الارادة احد الالهات  
وجود الحكمة مثلا فيجمل عدمه ويجعله متناها فعدم قدرته الاخرى  
لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على اكمال الذات  
بناء على سبب الذي طريق القدرة عليه هو العجز المتناهي للالوهية ولا شك ان  
عدم القدرة على اعدام المع **المع** **المع** **المع** الذي هو بوسطه وجود العلة الثامة  
يوضح العجز لتعجز الغير اياه انتهى **قوله** فيلزم ما هذا ان يكون الواجب  
قادرا على اعدام المع مع وجود علة له فعلا للعجز وهذا يستلزم

يلزم عجز الآخر  
ع  
عدم العجز

قوله في الزلز

في قوله  
 لا يجرى في مادة النفس ولا يجرى في  
 النفس لا يجرى في النفس لا يجرى في النفس  
 لا يجرى في النفس لا يجرى في النفس

جواز تخلف المعلول عن علته **قال في** **قوله** والجواب في هذا جوابا على  
 بحيث لا يجرى في مادة النفس ولا يجرى عليه المنع يعني ان النفس تعلق  
 اراد في الالهيات معاً ونقول ان المراد لو لم يكن الرهان لا يمكن التامع بان  
 يريد احدهما حركة زمنية زمان ارادة الآخر سكونه ولا يشك انه لا يجرى في  
 النفس لان ما يقتضيه التثنية **الحكم** مقدم عام ما يقتضيه توسط الارادة  
 ولا يتم العمل المذكور لا الكل واحد من غلق الارادتين **في** يكون بالتمسك  
 لعدم تقدم احدهما على الآخر **قوله** اعي الدافع بين تعلقها اليه ان المراد  
 بالقياد المعنى النفس وهو الخافات مطلقاً دون المعنى الاصطلاحي  
 وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ المعلق لان الكلام فيه حيث  
 فكر وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفس **قوله** وكما يرد بالقضاء  
 المعنى **المتصور** وهو **قوله** الاصطلاح في اليمين كون الامرين اليمينين  
 بحيث لا يعتمدان في عمل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما  
 على الآخر لان خصوص الضدين في الخلقين جابر فعمل تقدير تحقق الضمان  
 بين تعلقها لا خلل في صحة الربط لتغاير تعلقها فيكون تعلق  
 احدهما السكون وتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول زينة التعلقين  
 ويتم الربط فلا حاجة الى نفى التضاد بينهما **قوله** وايضا لا يلزم ايضا  
 يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاح ان التامع من الاجتماع في عمل

١٥٠  
 في  
 في

واحد

واحد لا يخرج من النقصان فان كل واحد من النقصان في الدم والملائكة والحيات  
والسبب ايضا مانع من الاجتماع فتبقى النقصان بين النقصان الارادتي  
لا يكتفي في جوار اجتماعهما قال بعض الامم حصل النقصان بالنقصان لا بالمتعلقين  
وجوده وان فلو ثبت بينهما مناف كما متضادين **قوله** اي وليس هما يعني  
ليس المراد بالعارضة الرسل الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في المطالب  
اليقينية حصولها في اثبات التوحيد **قوله** اذ يلزم ان لا يلزم العجز الاحتياج  
الى الغير في تنفيذ الضرورة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا  
سواء كان في الوجود او في اليجاد او في شئ آخر نقص يستحيل عذات العجز  
فان الاجتماع منعقد على ان وجود الوجود معد كل ما يستتبعه من سبب كل  
نقصان في يكون المكان الاحتياج مستحيلا عذات واجب الوجود ولا يكون  
العاجز واجبا لكونه حائرا ومملنا وباحره الحسني ان دفع قيل ان اللازم الاحتياج  
في اليجاد وهو لا يستلزم المحدث والادكان بل المستلزم الاحتياج  
في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا التاميم عارض قليل مجتمعة  
الاجماع وانما ان الاحتياج مطلقا فنقص فان الواجب يحتاج في ايجاد الى  
امكان المعلق تاسل ولا يخفى ان قول الشافعي هو اما في المحدث الى يدر  
عنان المدعي اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والافضل اجماع الى هذه  
المقدمة **لازم** اذا لم يلزم العجز ثبت امتناع وجود صانع قادر على الخلق

وجميعه ان المعطيات في  
وجودها لا يمكن



فتفسير قوله لو أمكن الهالك بقوله أحصاها فان كان العالم ليس بشئ  
قوله ان قلت ان حاصله انما لا يتم ان عدم حصوله اريد اجمعه يستلزم  
العجز والارادة ان يقول المقتضية بعجزه نعم لانهم قالوا بان القدم اريد طاعة  
افاسق واما ان الكافر ومع ذلك لا يحصل العجز **قوله** حاصله ان  
المقتضية انما لم يقولوا بالعجز تم لان الارادة عندهم فيها ان ارادة قس  
لا يجوز الخلف عنها واردة فتؤخر بجواز الخلف عنها والمقتضية  
افاسق واما ان الكافر في التفويضية ذلك القسبة فلا كما  
**قوله** وهو يستلزم انتفاء المصنوع الى بعض الامكان التامع يكون  
حالاً انما يستلزم ان يكون التقدير المستلزم له محالاً ان لا يوجد  
مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بآراء احد هاتين احدى غير  
وقوع التامع فان الامكان لا يستلزم الوقوع فعلى تقدير هذا  
التقدير ضيق قوله هو لا يستلزم الرجوع الى امكان التامع وذلك  
ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالعجز ان امكان التامع وانما  
يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع  
بل المستلزم له هو ان لا يكون واحداً من اصنافها بعض السلب الكلي الذي  
يستلزمه وقوع التامع ومثل الجواب على التعديرات واحد وهو انما لا  
محالاً يعني **قوله** وهذا الجواب يعني الى بعض هذا الجواب يعني على ان الظاهر المتبادر  
من قوله

عن قولهم عدم ثمة بها عدم المتكون بالفعل اذ حاصل الجواب انما عرفت  
الا ان كان المكان التام يستلزم عدم ثمة بها بالفعل فان امكان التام  
لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد با رادة احدهما قيل **وقوم**  
**فمقتضى قوله** اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على اللفظ فاعلم ان معنى  
العلاقة انه يمكن ان لا يقع على اللفظ المتبادر بل يفعل وقول ان اريدتم بانهم  
عدم المتكون عدم المتكون بالفعل تقع الملامحة فان المستلزم للوجود  
لا امكان وان اردتم به عدم المتكون بالامكان فاللامحة سلمه فان  
امكان التام يستلزم امكان عدم المتكون لكن لا يتم بطلان اللزم  
ثالثه لا بد منه **فليس** فتدبر اي تدبر لما قلنا من تحرير العلاقة حتى  
يظهر انه يستلزم دفع ما قيل ان ما سبق على العلاقة يمنع  
اللامحة فلا معنى لا يراد به في الحقيقة **فقد** **والله** **والله**  
لم يتكون السماء والارض اي لم يتكونا بالفعل كما هو اللفظ المتبادر  
**واما الثالث** فلانه لا لان مقتضى القادرية ذات الله **والله**  
المقدورة امكان الحكيم فتنسب الامكانات الى الاله **المقدور**  
على السوية فان دفعه فيكون ان يكون لبعض الكمالات خصوصية  
بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح **فقد** **والله**  
ان الترديد لا يعبر ان الترديد المذكور قبله لان ثمة بها اما يجوز

اما على تقدير التامع المفروض بان يكون تقدير الليل <sup>٢</sup> فهو ممكن  
 اللهم ان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التامع بينهما  
 في الوجود بان يريد كل واحد من الالهين ايجادها على ما  
 الاستقلال فعلى تقدير التامع تكونها اما مجموع القدرتين  
 نقص قدرتها لان ارادتها قد تعاضت بايجادها على الاستقلال  
 والقدرتين كم تفسر او يكمل منها فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم  
 التامع بلا مرجح في برد عليه نفع الملازمة بان لا يتم انه لو قلنا  
 الآلهة لم يتكون السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم  
 وقوع التامع في الوجود عقلا حتى يلزم الحاصل امكانه وهو  
 لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكونا قبل وقوع التامع بارادة  
 واحد منهما او تقويت احدهما الى الآخر وانما فاعقلا لان  
 تقدير الحاكمان المتكلمين يستلزم وقوع التامع في  
 الحكم عادة على ما في الشرع **قوله** واما على الاطلاق <sup>٣</sup> العين  
 انه الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق بدون اعتبار التامع  
 على ما هو الظاهر القريب الى الغرض الغير المحتاج الى البيان فحقا  
 الشئ الاول وهو ان تكونا قد فسخ مجموع القدرتين فوكلهم انه  
 يتا في كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه مجموع القدرتين

بحسب تعلق الارادة بما هذا الوجه اي بان يكون العذرة الاخرى منخل  
فيه وهو لا ينافي في حال العذرة انما المتنافي له ان يتعلق الارادة بجميع  
المتنوع بحيث لا يكون العذرة الاخرى منخل فيه وكان واقعاً  
بمجموعها فانه بازم نقصان العذرة لان كمال العذرة ان يكون  
معارضاً للارادة **في** كما في افعال العباد عند الاستاذ الى فانه ذهب  
الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله نعم وقدرة العبد  
والقدرة نعم وان كانت كاملة واضحة في حصولها الا ان  
علقت ارادته **بما** يتعلق بان يكون لعذرة العبد ايضا منخل فيه **او** كذا  
يكن اختيار المتخالف وهو ان <sup>يكون</sup> بالتكون باحدها ولا يتم **بما**  
الجميع بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما **او**  
ببسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بآرادته تكون جميع **او**  
الى الآخر **في** والتحقيق في هذا الى اي التحقيق في ان الآية حجة  
قطعية او احتراعية انه ان حمل الآية على نفى نقص الصانع  
مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل او لا فهو حجة احتراعية لا يفيد  
القطع فانه سواء اريد بالفساد الخرج غير هذا النظام او  
عدم التكون يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل يمنع انتفاء  
اللازم ان اريد بالاسكان على ما بينه الشئ لكن الظاهر من متعلق



الآلة تنفي تعدد الصانع. ملحقاً سواها كان مؤثراً بالفعل أو لا فهو  
 حجة اختصاصية للنفيد المؤثر في السماء والأرض حيث قال الله نعم  
 لو كان فيها آلهة فانه ليس المراد بالقطر ذرية الخضر الحقيقى اعلمنى  
 اعنى التمكن لمتزجهم نعم عنه فيكون المراد النقص والتأثير فيها والمؤثر  
 انه لو كان المؤثر فيها آلهة لفسد الفد تالاي لم يكونا فالحق  
 ح ان الاملازمة قطعية والآلة حجة قطعية ان تأثير الالهات  
 في توارها على سبيل التوارد بان يوجد ابطال منها على حدة محال  
 لاستناع التوارد فتأثيرها في توارها اما على سبيل الاجتماع  
 بان يكون توارها مجموع قدرتها او على سبيل التوزيع والتقية  
 بان يكون المؤثر في بعض منها كذا وفي بعض آخر كذا فنفقوا  
 لو امكن الالهات مؤثران فيها على سبيل الاجتماع او التوزيع  
 لا امكن التامع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعاً تام الفعالة  
 لكن امكان التامع ح لا استلزامة محال فلا يكون احدهما  
 صانعاً فاذا لم يكن احدهما صانعاً يلزم انعدام كل من السماء  
 والأرض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ففسد  
 انعدام جزء عدة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام  
 البعض ان كان على سبيل التوزيع لانعدام علته التامة فعلى

والآله  
 ع



بافعل والمعنى لو لم يكن لقدرة الواجب المزج من شأنه التناهي والحد  
لم يكن العالم ممكنًا فضلا عن ان يكون موجودا لا وجوده <sup>ممكن</sup> فخرج  
لكونه حادثا والاى وان كان العالم ممكنا حين لقدرة الواجب  
لا يمكن التنازع بينها ضرورة كون كل منهما قادرا دائما <sup>محمول</sup> وحقه  
مصحح <sup>محمول</sup> ودرية <sup>محمول</sup> اعني امكان المصنوع لكن امكان التامع على  
استقامته الحالى على صفة لا يكون العالم ممكنا لان امكان التامع  
لازم لمجموع الاثنين اعني المقدد وامكان شئ من الأشياء <sup>ممكن</sup>  
المقدد <sup>محمول</sup> يلزم ان لا يكون شئ من الأشياء ممكنا حتى لا  
امكان التامع الزر هو <sup>محمول</sup> وبقا <sup>محمول</sup> ان دفع <sup>محمول</sup> قبل ان عدم  
العالم لا يستلزم الفناء بعينه عدم التكون لجواز كونه واجبا  
لان كون العالم واجبا معلوم بطلانه ما سبق من كونه مجموع  
اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه  
يكن محل ما نقله الخشعي من شرح المقاصد على هذا التوجيه  
بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونها  
ويكون الرد على تقدير التامع الفسخ وهذا طم عند المثال <sup>محمول</sup>  
لو اراد باللائم <sup>محمول</sup> نقل عنه في تحريمه لعين على ان يراد باللائم  
ذلك اي عدم التكون بالامكان وتقرير الزيل هكذا <sup>محمول</sup> لو اراد باللائم  
لا يمكن

لا يمكن التامع بان يريد كل منها ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال  
 فامتن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل  
 منها الانتفاع ان يؤيد بها او بكل منها او باحدهما لكن على الفساد  
 في الآية على هذا المعنى لا يخفى بقوله انتهى كلامه **وقوله** لا انتفاع  
 دليل لقوله فامتن ان لا يوجد المصنوع ووجه المبدأ ان ارادة  
 عدم المكون من الفساد خلاف الظاهر فكيف يقتضي بالامكان ثم  
 يقتضي بجمع وجود العلة التامة **وقوله** لعمري لئن لم امر بال  
 فكونه حجة قطعية لتحقيق الملازمة وانتفاء الاثر فطفا اما  
 الملازمة فلا ان المقدور يستلزم امكان التامع وهو يستلزم  
 عدم المكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء الاثر  
 فلما نرى ان عدم المصنوع مع وجود العلة التامة ممكن والالتمكين  
 العلة التامة تامة **وقوله** فيلزم ان يكون الخ اذا كان كلمة لولا فييد  
 الا ان الله تعالى ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان  
 الماضي يلزم ان يكون كل من الانتفائين المتأخرين اعنى انتفاء  
 المقدور وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين **لما** مع  
 لكن قصد باذخار عليها لتقليص الثاني بالاول كما ان قولك  
 لو حبسني لأكره مثلك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء





يسبقه كل من اعلى الاخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حد ما قيل  
انه قيل ان يكون لكل منهما اول واحد هما معنيان احدهما مشترك بينهما  
والاخران متغايران والتركيب باعتبار المشترك وعليه بناء  
المتغايرين فالمتأنيديس على ما ينبغي فخرج احتمال ان ليس في عبارة  
القدم ما ليس في غيرها من الالفاظ المشتركة سواء ي ورد على ظاهر القدم  
اي ورد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التركيب من ان وجود الصفات  
يوجد الواجب بفتحة انها من غير احتياج الى شئ ان كل صفة  
خاصة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لها ما اقل  
وسمي تأويله الى اى تاويل التركيب المذكور وهو ان المراد  
بكونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعم بعض ان ذاته  
تعالى كافية في اقتضاء ما هو غير احتياج الى اخر وما يكفي  
الى انه تعم موجب في صفاته لذاتها لانه كونه على الحوادث فلا  
ثبت ان الوجوب الذاتي بهذا المعنى اعتني عدم الاحتياج  
الى الغيب لانها في احتياجها الى موصوفها في لا ورد ما ذكر هذا  
ما صل ما نقل عنه ممكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشئ واجبا  
لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا يغير عدم الاحتياج  
الى شئ اصلا فان قول الصفات واجبة لها لا يثبت غير

الذات أنتم كلامه وانت خير بان هذا التأويل مع عدم تمامته  
 في نفسه يتوقف على القول بان الايجاب ليس نقضاً في صفة ربها  
 قولهم علتة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في  
 غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا  
 صادرا بالمقتضى والاختيار وكل ذلك يختص في الصفات  
 العقلية وعدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته يرجع الى  
 الموصول في الواجب وكما ان حمل الله عليه يجعله واجباً لذاته  
 حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يخلو  
 الاستدلال المذكور فانه قوله لكان جائز العدم في نفسه  
 في ان المراد كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بخلاف ذاته حقيقة  
 مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلاً اذ جواز العدم  
 في نفسه انما يقابل الوجوب بأنه المعنى هذه ذاته على الاشياء  
 يعني ان قوله لا يتحد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة  
 لا يتعلق وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه  
 جهالة بينية فان بدوثة العقل حكمة بان الصفات تحتمل  
 في وجودها التي موصوفها فان قلت الحكم بالضرورة هو  
 احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى

لا يتحد شيء  
 لا يتعلق وجودها  
 جهالة بينية  
 في وجودها التي  
 احتياج الصفة

ايجادها والازم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجبر ان قلت  
 ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه  
 غير لازم من الاحتياج الى التخصيص بل اقتضا الوجود ولا  
 شك ان وجود الصفة متعلق باقتضا <sup>الوجود</sup> وجودها هذا  
 ويرد على الاستدلال بحث قوس وهو ان الاحتياج الى اقتضاء  
 المحض وجوده لا يستلزم الحدوث بمقتضى سبق العدم عليه النفي  
 هو مناف لان عدم بمقتضى عدم العسبوسية بالعدم لجواز ان يكون  
 ذلك الاقتضاء بطريق الاجاب وما ذكرنا من ان كل ما هو  
 محتاج في وجوده الى شئ فهو مسبوق بالعدم <sup>لان مقتضى</sup> <sup>الاجابة</sup> <sup>الاجابة</sup> على  
 اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والفضل  
 بان كل ما كونه الله ثم حادث واحتياج الى الحدوث محدث لا يجبر  
 نفقا لجواز ان يكون المحض امر اعدى اذ ليس اقل لبعض  
 الفضل الجاهل بالنسبة انما يلزم اذا كان محمولا على ظم كلامهم  
 واما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن  
 واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى المحض  
 مبين مفارق فيكون له مدته اذ لا نعتي بالحدث الا ما يكون <sup>مفارقا</sup>  
 محتاجا في الوجود الى ايجاد شئ آخر <sup>مفارقا</sup> <sup>مفارقا</sup> <sup>مفارقا</sup>

لا يلزم الاذنب يجوز ان يكون  
 عليه



وهو قول وانت ضيق بان قد  
 انما يدل على عدم تامة  
 لا يطابقه الاستدلال  
 الخ

ليست غير الذات لا تكون محدثة فلا يلزم الجبره انه اذا يلزم صفات  
 لا يتعلق بوجودها بوجود شيء أصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك  
 ان هذا التجميع مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم  
 استدراك قولهم والالكان جاء في نفسه بل ياتي عن  
 ويرد عليه ان الاثم انه لو لم يكن واجبة لذاته نعم لكان محتاجا  
 الى خفض مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون الى امر لم يمت  
 غير الذات ولا عينه كان يكون قد كماله من غير ذات الواجب  
 تعالى بنسب صفة واجبة لذاته نعم فلا يلزم حدوثه ولا كونه  
 واجبة لذاته نعم تامل فانه من مطروح الازلية وان قالوا  
 يعني وان قالوا في دفع الجبره المذكورة ان الامر يقبلنا كل ما  
 هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا  
 الى شيء أصلا والصفة الازلية ليست بقديمة بالذات بل  
 محدثة بالذات لاحتمال جبرها الى موهوم فيها فتكون داخلية في كونه  
 وجودها متعلقة بايجاد شيء فلا يلزم الجبره انه قديم عليها  
 انه لا يثبت حكمهم يكون الصفات واجبة بالذات لعدم  
 كونها قديمة بالذات قولهم والاما الاعتراض الخ يعني وانما ما  
 من ان الاعتراض غير باقية لان بقاها يستلزم قيام المقابلة

ولا

لان بناء ما غيرهما فان كمال البقاء عنها في حال الحدث فان الحادث  
الاولى زمان الحدث متحقق موجود ليس باقضية ان البقاء انما يحصل  
في الزمان الثاني لانها عبارة عن الموصوف في الزمان الثاني وامتداد على ما  
يسمى في الشئ **لكن** بقاء البقاء اي برده القول بان بقاء الصفة  
نفسه انه ان اراد بكونه نفسا لا اتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى  
فانه لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة  
فكيف يكون نفسا لضاف اليه بحسب المفهوم فذلك انما هو صفة باقية  
وصفتها لا يتغير بتغير زيادة البقاء كالمعلم فيبقى زيادة العلم وان  
اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس الخارج امر  
وراء الصفة بل هو امر اعتباري **فحصل** من القول من نسبة وجودها في العقل  
الى الزمان الثاني فادلت في صحة لكن لم يلزم يجوز والنسبة  
البقاء هذا المعنى في الاعراض ولم لا يقول بان الاعراض باقية  
ببقاء هو نفسا بمعنى ان ليس في الخارج الا الاعراض واما  
البقاء فليس امر موجود في الخارج زائدا حاله لا في القول السواد  
في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في الفعل من نسبة وجودها  
الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجديد الاعراض في كل  
زمان الذي هو مصادم لما شاهد من كونه منفك

فان

عن البقاء على الحدوث وهو الانصاف به بعد انما يفيد الزمان  
في القيل لا في الوجود الخارج بان يكون للاعراض وجود في نفسه  
وجود اخر فيه ايضا فان تجدد الانصاف بصفة لا يفتي في  
في الخارج لجواز تجدد الانصاف بالامور الاعتبارية التي لا  
لها في الخارج ككيفية الباري نعم فانه تنصف به مع كونها  
واللزوم كونه محل الحادث نال فانه **دقيق** **قوله** على ما يحى في الله  
حيث قال من قال ان التكوين عين الكون اراد ان الفاعل اذا  
شيئا ظهير ههنا الا الفاعل والمفعول ولما لم يعنى التميز  
بالكون والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من  
الفاعل الى المفعول وليس امر متحققا مفاير للمفعول في الخارج **قوله**  
ليتران تصور الواجب الى غير قد علم ما سبق ان الواجب محدث في  
ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على الخط  
والنظام المحكم على ثبوت الصفات المتكثرة بالبدية فان  
الامر على الخط البدعي يدل على العلم وكونه حادثا يدل على العلم  
الارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيث فلا يرد ما يقال احد  
العالم على الخط البدعي انما يدل على انضمام بالصفات المتكثرة  
او بل لا واسطة يحمل ان يحدثه بخطط مختار صادر عنه  
الاعمال

الصفات المتكثرة في  
الكون تسمى في كل  
كل من كل زمانا  
ويعتبر زمانا في كل  
وتجيبا ومنا الى غير ذلك

الاحجاب من غير قصد و ارادة كما هو مذهب فلاسفة حيث  
 حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد و شعور كحكمة  
 النفس فيكون ذلك كالتوسط ثارا و محملا و عالما حيا دون  
 الواجب لان الاحجاب بلا قصد لا يدل على نبوت العلم و لا على  
 غيرها كما لا يخفى و اما قية بالاحجاب بلا قصد لان الاحجاب  
 بموجب الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا  
 الى انه فاعل مختار بعينه انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن  
 النسبية الاولى لازمة الوقوع و الثانية متبعة الوقوع بالنسبة  
 الى ذاته لا يدل على بقا الصفات المذكورة و لذا ينبغي ما قالوا انها  
 عين الذات <sup>تسمى</sup> لان ذلك لا يتعلق بقوله لا يرد ما يقال لان  
 ذلك كالمطهر من جملة العالم ضرورة كونه سوسا الله ثم اذ يجوز كونه ماح  
 ان يكون صفة من صفاته فيكون حارا حادثا العالم بجميع اضرائه  
 فلا يصدره القديم بالاحجاب لان امر المصيب لا يكون حارنا <sup>لانهم لا يسمون له صفات</sup>  
 ولا يخفى ان غير لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا قيل ان جميع ما هو  
 اللاحق حادث و لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الكمات  
 لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون مكنى من الكمات غير معلوم الوجود  
 و حدوث كالحادث مثلا و راعه بطريق الاحجاب بخلاف المحذور

فيه ركائز



العالم بتوسط **الله** ثم ان اعتبارنا يعني انما اعتبر العلم الخطا المذموم  
 والنظام الحكم لان له مدخل في بديهة الحكم والافهام ان يستدل  
 بمقدور العالم على القدرة والاختيار لان اثر المحجب القديم لا يات  
 حاديا وثبوت القدرة والاختيار على العلم ثبوت العلم فان صدور الفعل  
 بالقدرة والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت الحس  
 اذ لا نفى بالحس الاصفية فيجب صحة العلم والقدرة **وقد** علم كل  
 الم يعرف ان علم كل الم يدل على ان تصور الواجب للقبول المندرج  
 فيجب ثبوت السمع والبصر ايضا للرفعية تامل اذ دلالة لا احد  
 على وجه الاتقان عليها اذ يكفي في ذلك العلم بالمسحورات والبقايا  
 واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسحورات والمبصرات  
 اذ المقصود منها بيان جريان هذه المستغاثات عليهم واما ان مباركة  
 موجودة متفارقة فلذلك مطلب آخر يجي بعد هذا في قوله ولم يصف  
 اذ الية وهي العلم الحق وعلى ان العلم كلام المحشى يدل على ان هذا  
 المنع ليس مندرجا في عبارة الله وليس كذلك فان المعنى **المعنى**  
 الثالث لا يطابق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبني على ان بقا  
 الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله الحق ان البقاء  
 الى كل هذا المعنيين اذ كونه غير متعدي عن عدم الزوال يدل على انه امر **مستغ**

المحسوس  
 المستغ  
 المستغ

هذا هو الوجود  
 العلم بالوجود  
 العلم بالعدم  
 العلم بالعدم  
 العلم بالعدم

ليس هو وجوده لكنه حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدعى  
انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه  
بالبقاء اللهم الا ان يتم مقصوده فيخرج ما علم ضمنا من كلامه  
**ثم** يقرر ان تغير البقايا الى غير ذواتها في صفات البارز  
اشارة الى ان تغير البقايا بالثبوت في الحقيقة غير جارية في قيام  
صفات التي يجب بذاته لعدم كونه لهم متغيرا و قد وضع هذا بان علم  
جوابه لا يغير انه تعريف لقيام الاعراض والصفات ليست  
باعراض **ثم** هذا الرد اجمالي الى غير انه نقض اجمالي للدليل النزي  
او يرد على امتناع بقاء الاعراض وتقرير ان ذلك لا يمكن بجميع مقتضاته  
فانه لا يستلزم الحال اعني مخالفة الضرورة **ثم** لان اصحابنا  
جعلوا العقل عنه محصلة انه ما كان بقاء الاجسام ضروريا مع  
جواز عدم بقائها عند العقل فان الحكم ببقاء الاعراض لا يوجب من ادعى  
التفرقة فليبين انه لم يرد له اقول ولكن بيان التفرقة بان  
عدم بقاء الاجسام **ثم** العقل **ثم** لا يستلزم تقوية التعريف  
والجزء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا يبعد في تجدد هاتين الجهتين  
الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا بحكمه ببدنية العقل دون  
الحكم ببقاء الاعراض بل جعلهم من احكام الحس والحس

البيان في رابع جواز عدم تغيرها  
اذا حصل عدم البقاء في وجودها  
والاجسام والافعال فيهما  
احد ما يقابل الاخر غير انهما

لا يتميز بين الاشكال كما في **قوله** فيلزم ان يكون الخ في قوله ان لا يكون  
 جوهرا يلزم ان يكون ملكنا هذا خفيا يلزم ان يرد وجوده في الخ  
 على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ما هيها عند فهم  
 مع ان وجوده الخ من عين ماهيته كما قالوا فلا يرد مثال ان  
 الوجود المطلق زائدة الواجب ايضا وما هو عنه هو وجوده  
 انما هو **قوله** للقطع بتفريق المفهومات فان الله تعلم للشيء الحقيقي  
 والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا  
 بالعدم **قوله** وايضا الخ اي يرد ايضا انا لانتم ان الاذن بالشيء  
 اذن بمراد ولا يلزم لاحتمال ان يكون ذلك المكرف واللازم  
 هو **قوله** للنفس ولا يجوز الالتفات في عدم ايهام البطل  
 بمبلغ ادراكها لاحتمال عدم اطلاعنا على جميع احوالها والثقة  
 واجب احتياطاً للظلم في نظرية ذلك كما هو منهج الشيء  
 الا شعروا من تابعه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاعنا على  
 الاعلام الموضوعية في التفات انما النزاع في العلم بالاحتمال  
 من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا  
 دل الفعل على الصفة كما هو في قوله لا يكون ذلك اذ لا يشترط  
 اولاً وكذا الحال في الافعال وقال الباغي ابو بكر من اجل لفظ ذلك

على الصفات في علم الله  
 لا يلزم من كونها  
 لا يلزم من كونها  
 لا يلزم من كونها

على معنى ثابت لأنه جاز إطلاق عليه بل التوقف إذا لم يكن موحدا  
للايقين بذاته ثم وقد تعار لا بد مع نفي ذلك الإيهام من الاختار  
بالعظيم حتى يصح الإطلاق بالتوقف وذهب الشيخ وما بعدهم  
إلى أنه لا بد من التوقف وهو الاختار وذلك لا يصح احتراز  
عالمينهم باطلا لعظم الحضرة ذلك فلا يجوز الانكفاء في عدم  
إيهامه والظاهر بملحوظه أن لا بد من الاستناد إلى اذل الشرع  
لذا في شرع الموافق **قوله** ولا يشترط جواز الإيهام في الإطلاق  
الجواز عليه مع عدم جواز إطلاق الشيء الذي يراؤه وكذا يجوز  
إطلاق الماهية عليه مع عدم جواز إطلاق العارف والفقير  
والعاقل والفطن لأن الموصفة قد يراها علم بسببه غفلة <sup>الغفلة</sup>  
فهو عن الحكم من كلامه وذلك مع <sup>الغفلة</sup> لا بقية الجمل <sup>الغفلة</sup>  
علم ما يقع من الأقدام على ما لا ينبغي ما خور من العقل <sup>الغفلة</sup>  
فيما يدعى الراعي اليه إلى ما لا ينبغي والفقارة معرفة الأوراك <sup>الغفلة</sup>  
مسيوثة بالجمل **قوله** وبسبب الطبيب أي قول في بيان وجه النظر  
أننا لم نأذن بالشيء اذ لم يرد فيه فإن الطبيب لا يطلق عليه مع  
صحة جواز الشاقي **قوله** لكن يقتدر في التحريم على ما يشهد  
به لفظ التحريم فان معناه فسمه الشيء إلى آخره قال الفقيه <sup>الغفلة</sup>



ذلك معتبر في الاخلال اذ هو عبارة عن جلاول الصورة وزوالها  
بخلاف السبب والتجزي فانهم يعتبر مطلق الانقسام انهم  
ولا يخفى انه ياتزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والسبب  
ايضا على ما فسرهما لم لا يعتبر الاخلال فيها حيث قالوا باعتبار  
اخلالها اليها من بعضا **وتحيزا** لان معناه **العمل** والقول  
في الجانبة لا شيئا يعني انما فسرنا الماهية بالجانبة لان معنى  
ما السؤال عن الجنس شعني الماهية **المستوجب** على ما يقع جوابا عنه  
وهو الجنس فبكونه المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يفيده **انما**  
لشيء من الاشياء **فمصرح** به **الكل** يعني صرح **الكل** في غيره  
بان **المسؤول** عن الجنس حيث قال في المصباح واما ما في السؤال  
عن الجنس يقول ما عندك **فمصرح** بمعنى ان اي الجنس عندك **جوابا**  
انه انسان او جنس او طعام **والكل** يقول ما الكلمة وما الاسم  
وما الفعل وما الحرف **وما الكلام** وهذا هو المعنى الذي لم يفتى عنه  
اي انما جعل كلمة **ما** على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها  
معاني اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة **بالشيء** على ما  
ذكر السيد الشهيد في شرح المصباح في بيان قوله نعم وما رتب **العلامة**  
فقال وبالسؤال والارض وما بينهما **الكنة** فوقفنا انما **يعمل** ان يكون

فمنه قد سأل عن خصوصية ذاته نعم كانه قال اي شئ على الاطلاق

نفسيا عن حقيقة الخاصة ماهو واجاب موسى عم الى وصفه بنسب  
على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والوال غير الوصف  
على ما ذكره في المصباح حيث قال وليس ال باعني الوصف تقول ما زلت  
وجوابه الكبيرم ونحو لانه الحق الزل في عنه لها كسفر لانه التركيب المتعلق  
الاجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق عن  
لان الفلاحة لم يعم عن متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب

عندهم هو الوجود المحرور كسر القاضل الخليلي نور مثل السؤال عن الحقيقة  
بالحقيقة النوعية ونحوه انه ليس معنى مغاير للاول بل هو اصل حقيقة

لان المراد بالجنس الاغور لكن يرد ان يقال التعريف ليس بشئ لا لا معتبر نور  
في الماهية المقترنة بالجنس من الوجود هو الجنس الاغور غير الاخر المتقابل الشامل

لا الجنس المنطقي المحمول على مختلفين بالحقائق على ما يدعي عليه  
ما نقل من المصباح والجنس القور اع لم يولد الحقيقة النوعية ايضا  
فانه بعد ذلك البشر جنس واحد اكان اعميرة في الجاهة الجنس الاغور  
اشا من الانواع الحقيقية فلا يزم من ايقافه نعم بالجانسة الاغورية  
التركيب ذاته لجواز ان يكون له نعم حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون  
له فضل يقوم فان قيل اذ اكان له حقيقة نوعية فلا بد من تعاقبه

التي هي  
التي هي  
التي هي

الحقيقة النوعية  
الجنس الاغور  
الجنس المنطقي  
الجنس القور  
الجنس البشري  
الجنس البشري  
الجنس البشري



واما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن من الخاوص الحاصل للسطح الظاهر  
 الخواص النافذين لوجود البعد الخرج فالبعد النوع الاول فقط اعني الاستعداد  
 القائم بالجسم **قوله** وهذا التعريف الى يعني ان تعريف البعد بالاستعداد  
 القائم بالجسم او نفسه انما هو للبعد الموجود الزائفة احكاما حيث قالوا  
 بوجود الاستعداد اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد كونهما  
 الزائفة هو لا شيء محض كما هو من ذهب المتكلمين النافذين للمقدار فيعرف  
 بالمقاييس عليه بان يقال البعد استعداد هو مفهوم مقروض في الجسم او في  
 صانع لان لصفاته الجسم وينطبق عليه تعريف **قوله** وهذا ينبغي  
 على وجوده الى يعني لزوم عدم الحيز افا هو عند من يقول بوجود الحيز  
 كما هو من ذهب الحكماء ولا سبق من القديم والحديث انما يكونان من صفات  
 الموجود واما عند المتكلمين القائلين بأنه هو مفهوم محض فلا يلزم من  
 تونه في الازل قلته فلا يتم استدلالهم على من ذهبهم فلا يكون دليلا  
 حقيقيا ولو اريد بالقديم هنا معنى الازل فلا تحالة ازلية المعدوم ثم  
 كيف وان الاعداد الازلية غير متناهية فالاعاضل <sup>الاعداد الاولى</sup> الخشي اراد بقدم الحيز  
 ازلية وهذا ايضا محال في حقه اذ يلزم من ان يكون للتحيز وضع مقبوع <sup>معين</sup>  
 ازلية لا ازلية بالاشارة الحسية وان كان ادرك هبما وان يكون العواض <sup>سما</sup>  
 الى ذلك الشر الذي في الازل وكذا محال عليه نعم او اراد بقدم التحيز <sup>الحيز</sup> قدم



التحيز هو حال عند المستحقين اذ ينقسم تنالى الالوان الغير المتناهية  
 في الازمنة المتناهية الغير المتناهية وبطلان برهان التطبيق  
 انه من كلامه ويرد عليه اننا لانقسم لزوم المخرج الزايد الى الكثرة  
 الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي في حوجه يجوز ان يكون  
 مقتضى ذاته كثر الصفات كثر التباين وعلى تقدير التسليم فلا حاجة  
 الى التطويل بل يكفي ان يقال انه نعم ليس بمقتضى والالزام احتياجه  
 الى التحيز وينافي الى موجب وانما لانقسم تنالى الالوان الغير المتناهية  
 يجوز ان يكون له نعم كوك واحد في ذلك الحين مستقر من الارل الى الابد  
 انما لانقسم كوطان كونه نعم في قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى باقية  
**قوله** والالوان من الموجودات العينية الى اعلا ما مر من ان المتكلمين وان  
 اكدوا الاعراض النسبية باسمها الا انها قالوا بوجود الالوان الالهية  
 الحسية والسكون والاجتماع والافتراق **قوله** هذا الترتيب ارفع من  
 يقوم من ان الترتيب المذكور فيجب اذ لا يتصور زيادة الشيء على حين  
 او نقصانه في جميع المراتب كما يشهد به الرجوع الى معناه <sup>ط</sup> وحال الشئ  
 ان هذا الترتيب لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل  
 سواء في صيغته احد ولا في قيل انه ترتيب بالنسبة الى اواخر التقادير  
 المحتملة اذ هم يطلقونه على المراتب المتأخرين قالوا في هذا الموضع على الكثرة

الخاصية

من وجهين  
 احدهما ان كثر الصفات كثر التباين  
 والآخر ان كثر الصفات كثر التباين  
 والآخر ان كثر الصفات كثر التباين  
 والآخر ان كثر الصفات كثر التباين

على ان شئنا ان نعلم  
 ان كثر الصفات كثر التباين  
 ونظن اننا

ولو كان

**قوله** ان الوجود على هذا الوجه الذي فيه شبهة الشبهة على تنهاى الابعاد وانما  
 فلما ذلك اذ لو قرر بانعدام ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساوية  
 او يزيد عليه فيكون متجاوزا لا يكون متناهيا عليه كما لا يخفى فلي ان السبل  
 المتصور مبنى ايضا على ان السبل لا يخفى لانه لا يتركب عنه عين ولا نه حق  
 الاشياء واخترتها ولا يجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا  
 اذ المتناهي من خواص المقدار والجوهر النفس لا مقدار له **قوله** وجه ضعفه  
 حاصله منع الملازمة بغير لائم **الوجه** اجزاء بصفات الكمال لزوم انه لو انقص  
 تعدد الواجبات فان الانصاف بالعلم والقدرة واخواتها لا يستلزم  
 بوجوب الوجود حتى يتوهم ما ذكره بعض الفاضل بين وجه ضعفه **وجه**  
 الملازمة الثانية بعض لائم انه لو لم ينصف اجزائه بجميع صفات  
 الكمال يلزم نقص الواجب **وجه** انه لو لم ينصف اجزاء الانصاف  
 ان نقص الاجزاء يلزم حادثة وحدوث الحيز يستلزم حادثة الكمال  
 انه لو لم ينصف الانصاف بعض الصفات نقصا بالنسبة الى الخيرة  
 ثم لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الاجزاء يستلزم  
 حادثة موقوف على ما اشهر من ان النفسان من سمات المقدور  
 وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومعدن كل نقصان لكن لم ينص عليه  
 دليل يهديه **قوله** ويرد عليه اثبات الملازمة المعنوية بغير ان المراد

بصفات الكمال جميعا على ان يكون الاضافه لا تتعارف ولا تشك ان الاضافه  
 بجميع صفات الكمال يستلزم لقدر الواجب لان من جملة تلك الصفات  
 وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قلت قلت هذا لا يكون الشرط  
 الثامنه صحيحه اعني قوله ولو لم يتصف بصفات الكمال لم يلزم النقص  
 والحدوث لان رخص الاحباب الكلي السلب الجزئي والميل من انما بعض  
 صفات الكمال الحدوث لم يلزم ان يكون مضافه بالوجوب قلت قد يلزم  
 لقدر الواجب وقد عرفت بطلانهم وقال بعض الفضلاء وهذا ينبغي ان يقال  
 انه لم يكن مضافا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان الوجوب <sup>مطلق</sup>  
 كل كمال وسبغ كل نقصان فيكون حاربا لانه لا يكون يمكن وكل ما كان حاربا  
 وقد عرفت ما فيه انفا <sup>من انه لم يبق عليه دليل بعد</sup> **قوله** وايضا صفة الكمال في توصيه آخر لاثبات  
 الملازمه يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة الثامنه ونحوها  
 لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي لا يوجد الا في الواجب <sup>قوله</sup> يريد ان هذا  
 التصريح المعنى <sup>منه</sup> **قوله** وقد صرح صاحب البديع في كتابه  
 ان قرء على صفة المعلوم لا يفرح القوم ان قرء على صفة المجهول  
 بان الكمال ثمانية بالكثر اك من جميع الوجوه <sup>منه</sup> **قوله** فانما قيل  
 الخلق يفرحون بالوجوه فانه يدل على ان الكثر اك من الثمانين في  
 بعض الوجوه كالحاف في حائلته ما وجبه التوفيق ان المراد بالكثر اك

فلا يخلو من الشيء  
انه ليس بالاثبات المثلثة  
وهذا هو الذي قلنا  
ص

164

من جميع المبرهنات في هذه المثلثة هذا يمكن ان يكون معنى قوله وقد صرح  
بما نأنا وما هذا لقطر لا يخلو والمعنى فلا يكون لاثبات المثلثة حبه  
اصلا ولا يقال انه صرح بانه اثبات بالاشراك في جميع الاصناف

يرد عليه انه يجوز يعني ان العلم ان المراد بالشيء المبرهن على ما هو  
المعارف بل في رد عليه ان العلم ان المراد بالشيء المبرهن على ما هو  
والافتقار لجواز ان يكون لبعض الاشياء ما يستحيل تعلق العلم به لعدم  
كونه قابلا للثبات الواجب عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم

هذا هو الذي قلنا  
انه ليس بالاثبات المثلثة  
وهذا هو الذي قلنا  
ص

الغاير بين العلم والمعلوم كما ان العدة لا يتفق بالمتغيرات  
لعدم كونها قابلا للمزاج ولا يتم النفس والافتقار وما حارنا ان دفع

لان معنى العدة  
المكان المكنون

ما قال العاضل الجي رد عليه ان المراد من العلم بالنسبة الى جميع الموجودات  
فان الشيء عند الموجودات لم يثبت عند فائدة الواجب وان جميع الموجودات  
صادرة بطريق الاختيار والابحار بالاختيار يستدعي العلم السابق  
بالصفة نذ ينقص بالمادة التي اوردتها الخشي لان كل ما هو جديد

تعلق علمه به ان تعلق العدة انما يستدعي العلم السابق بالامور  
الموجودة التي يتفق بها العدة اعني ان كانت دون الواجب هذا  
ولمحل الشك في عبارة المفسر على ما يعلم ويحذر عنه او الملمن  
لم يرد ما ذكره لا يخفى لكنه لا يحصل الرعي على الدهرية العالمين

المراد من العدة  
المراد من العدة



بعدم علم الله بذاته لانه غير اخلا في الحكيم ليس مما يصح تعلق العلم به  
عندهم وما يجب ان يعلمه ان عباد الخلق تاصر عن ادراك المقصود بالنسبة الى العلم  
ان حمل الشيء على الموجود او الحكي لان دائرة العلم اوسع مما ذكره  
المتنوع يستلزم ان يكون المختصات متعلق العدة ايضا ان اراد  
وما يصح ان يعلم **فهم** لا يعلم الجزئيات ان بعضه نعم لا يعلم الجزئيات  
الجزئيات العامة سواء كانت متعين او لا كالادب العامية من حيث  
من حيث انها جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك بين كثير من لان ادراك  
على الوجه المذكور لا يمكن الا بالآلات الجسمانية والله نعم من  
ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات وغير مانعة من الشرك على ما هو  
كل ما يحصل بطريق النقل وهذا كما يعلم النجم بان في ساعة كنه كسوف  
فانه ند علم الكسوف الجزئي لا على وجه الجزئي لان ما علم لا يمنع  
النقل بحج تصور عن محله على سوافات متعددة وان كان في الخارج  
لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة  
والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الكسوف وهذا يتعلق  
بكل وقوعه وبعد فحصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء  
كلها بطريق النقل لا بطريق التخييل والاحساس فقد ان الله تعالى  
يعبر عن علمه ذرة لاني الارض ولا في السماء ولكن علمه نعم كما كان بطريق  
النقل

الثقل لم يكن ذلك العلم انما من وقوع الشك واليقين من ذلك ان  
 يكون بعض الاشياء معلومة لم يتم عن ذلك بل لما ذكره على وجه  
 الحسب والتحليل يدركه ثم على وجه الثقل فالاختلاف في طريق  
 الادراك لا في الحقيقة هذا افاده الملاحظة الدوائية في بعض  
 واليه اشار الحق في مخرج الانوار والمفهوم في هذا العلم انه لا يتم  
 الخبيات المتغيرة في حيث انها خبيات بل على الوجه الكلي اما الخبيات  
 الفذة المتغيرة في علمها في حيث انها خبيات <sup>في بعض الافاضل</sup>  
 ان معناه انه لا يعلم الخبيات المتغيرة في حيث تغيرها بحسب  
 الاذن من بانها واقعة الآن عند او امس فانه لو كان عالما لكان ان  
 يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغيره انه ثم من صفة الى صفة وان لم  
 يتغير يلزم الجمل بل يعلم بحيث لا يدخل الزمان بحسب <sup>الاصناف الثلاثة</sup>  
 وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكميات ولو ضلح انه ثم  
 لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الائمة على السواء وليس  
 بالقيس اليه قريب وبعيد وشوهد ذلك لما لم يكن زمانيا كان <sup>حينئذ</sup> نسبته  
 الى جميع الازمنة على السواء وليس بالقيس اليه بعضها ما ضيا وبعضها  
 حاضر وبعضها مستقبل وكذا الامور الواقعة في الزمان فالوجود  
 من الازل الى الابد معلوم في كل وقت وليس علمه كان وكان

الحسب  
 في بعض الافاضل  
 في بعض الافاضل  
 في بعض الافاضل

ويكون على هيئتها خاضعة عند في أوقاتها ابتداء تغير اصطلاح فعل هذا  
 يكون قولهم انه لا يعلم الخ نبات راجعا الى ان علمه لم يفسد زمانيا  
 هذا لكن قال الامام ان الذي باصحوهم انه تعلم لا يعلم الخ نبات الحادثة  
 سواء كانت متغيرة او لا المتأخر في الاول من تغير العلم من الثاني  
 الافتقار الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس حادهم مانع من العلم  
 من ان علمه لم يحيط بطبائع الخ نبات واحكامها وان خصصنا  
 واحوالها هذا خلاصة الاحكام المتأخر من فوائدها علماء الاما  
**ثم** منافي الاجاب هو المدة يعني ان المدة معينة  
 صحة الفعل والترك اي يصح منه الاجاد وتركه ليس من مزا  
 لازمة لانه بحيث يستحيل الانقضاء عنه والى هذا ذهب الملبون  
 وهو مناف للاجباب وما فيها انشا فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا  
 متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان نسبة  
 الفعل الزم هو الفرض والجمي لازمة لانه كثرهم العلم وسائر الصفات  
 المحالية زمانهم ان تركه نقص فيستحيل انعدامه عنه فقدم  
 الاولى واجبة الصدق فقدم الثانية ممتنع الصدق وكلما التمسنا  
 صاقتان في حقهم اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرف  
 ولا ينافي كذا لا وهذا الحق لثاني الاجاب فان دولم الفعل وانه  
 ان

قواعد

الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته كما ان  
 العاقل ما دام عاقلا فهو حليم كلما قرب اليه من عينه ينفذ  
 الغريزة من غير خلاف مع انه يعلم باختياره وامتناع ترك  
 الاعراض بسبب كونه عاقلا بضر الترك لا ينافي الاختيار  
 كما ظنك عن يكون علمه عين ذاته فقد عتق علمه من الغريزة  
 قد يقال كونه العدة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان شئ الله  
 عندهم عبادة عن علمهم بالاشياء على النظام الاكمل عامر به في  
 مخرج الواقفة بحث ارادة الى حيث لم تغتر قولهم انشاء  
 فعل وان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولا كما  
 العلم لازما لذاته كما تترك الفعل لان ما لذاته وهذا اعمى فتعلمهم  
 الشرطية لانهم له وعند المظلم عبادة عن الفصل ففكر ان  
 فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد فعل وان لم يصعد لم يفعل  
 ولا كما يمكن تعلق القصد لان ما لذاته لم يكن شئ من الطرفين  
 لان ما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون  
 الاتفاق بين الطرفين الاتي الفطرته هذا انما يدرك على رتبة  
 بوزن ان مدلول الشئ هو ليس الامور التي هي الزهري  
 جملة النسب والاعتبارات كالعالمية والقادية مثلا

حدث ٣



الحديث والكلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام في زيادته  
ذلك المفهوم

صدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم وما يشق  
عليه على ذاته بمعنى انه كما ان جفينا انك اف الاشياء المستز  
ذاتنا بل يحتاج الى حصة زائدة من العلم فلهذا حق الواجب  
لك ام ذاته نعم كاذبة ذلك لا ينشأ وترتب على زار  
البحث مما يترتب على صفة العلم ضيقا وكذا الحال في سائر  
الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك  
فمنه لو هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء  
**قوله** ان ارادتها ثبوت لا يعني ان اراد بان ثبوت المشتق  
شيء ليعتق ثبوت ما أخذ الاشتقاق له انه يقتضي  
ثبوت ما أخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفا  
موجودة فلا يتم ذلك فان الصفات ذاته نعم بالواجب  
والموجوب لا يقتضي وجوده في وجوب الوجود اللدني هو  
ما أخذ مما في الخارج لانها امر ان اعتبارا بان على ما  
وان اراد انه يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا  
بأخذ الاشتقاق فليس يمكن لا يتم عندهم من انشاء  
وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك ما أخذ من الاء  
الاعتبارية ويجوز ان الصفات الشيء بالامور الاعتبار  
الحا

في الخارج واجاب عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمعنى منه ان  
ان الحق الذي دل على زيادته تلك اللفاظ قائم بذاته نعم كما عرفت  
المقولة من انه متكلم بحدود هو قائم بغيره واما نبوته في نفسه  
فلكون الاوصاف المذكورة من الامور الغيبية كالسواد والبياض <sup>على</sup>  
علم نبوت ما اخذ هذا الاوصاف لموصوفه وان الواجب ليس عالما <sup>بالا</sup>  
بذاته مثل كون الصور مضمنا بذاته بحكم المعينة السابقة علم بالضرورة  
نبوته في نفسه فكل ان الصفات الجسيم بالسواد تدل على نبوت السواد في الخارج  
الوجود الطبيعي في الامور الغيبية فرع على وجود النفس في تلك الحالة <sup>في</sup>  
ففيه انه لا يرد عليه ونسب ان كونه هذه الاوصاف من الامور الغيبية غير  
معلم عند الخصم فيل ان التردد المذكورة كلام المحرر فيتم اذ قلتم ان  
نص في الثاني لا يحتمل الاول اصلا ونسب انه لم لو كان الصبر المحرر  
في لتبين الرجوع الى الشيء ولكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه  
وان يكون راجعا الى المشتق فيحصل كلام الشك كذا الاستدلال بخلافه  
فقد فرغوا الى ما يدل ان غرضهم من ذلك اثبات كون الصفات  
موجودة فيهم بل مرادهم بغير فعل مراد المقولة من قولهم عالم لا علم انه <sup>له</sup>  
ليس العلم صفة حقيقية لم لا اضافة ونقل مخصوص بين العالم  
والعالم مراد باتباع الاشياء وتكثف عنده لان في العلم

في قوله تعالى  
فما

مطلقا حتى يكون غير له قوله اسود لا سواد له فيكون راجعا الى  
الذي هو اسود المستطمين من انه تعلق بخصيص بها يصير العالم عالما و  
معلوم كما هو **قوله** قات يا امة قولهم الى يعني يالي عن ان يكون المراد  
انها تارة العالمية لذاته نعم فانها ليست صفة حقيقية ايضا  
بل اضافة في خصوصية بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوم  
في الحقيقة من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلوم  
العلم فعبر الاضافة لذاته نعم لكان معنى العالمية الاضافة  
الاضافة لا تفسر في الاضافة فكل علم منهم ينفعون العلم راسا وعيدا  
الذات ويتناول الذات تعلقا بالمعلومات يسمى العالمية واع  
ان المراد بالعالمية ههنا عالمات فاضاف الى الواقف وصرح به  
فيها بعد حيث قال هو اضافة التميز والانتفاء التي  
عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم يترك احد اذ لو  
لزم انكار كونه نعم عالما واما العالمية التي هي حال فقد  
ابروا ثم من المقابلة والغاشي الباطل في من الاشياء  
انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة <sup>بمعنى تارة عالما</sup> <sup>توضيح الاعراض بانها معدومة</sup> <sup>فانها</sup>  
لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمعدومة اذ هي ليست اضافة  
ذات اضافة ولم يثبتها احد سوى ابا وباد ذكر فاطر فساد

في قوله تعالى  
فما

ن

حقيقة

صفة

العلم  
 العالم لا ينشأ في كون  
 ان كانت  
 فيكون ان وجهه يتفهم ان  
 كون العلم صفة حقيقيه له  
 مختلف في خلاف  
 العالم فانها صفة  
 غير حقيقيه عند  
 انك تسمه

صحة ان يكون حقيقة  
 فيكون حقيقة  
 ان يكون حقيقة  
 ان يكون حقيقة  
 ان يكون حقيقة

بصفتها الذاتية  
 نطق بالخطور وبين  
 والكشاف له

الشيء هنا فانه مبنى على عدم الفرق بين العندين فانظر فيه  
 حيث في ترجمته ان اثبات العالمية ياتي عماد كثر لان العالمية  
 ايضا ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا علم لم نفى  
 كون العلم صفة حقيقية فالعالمية ايضا كالفلاحي تخصيص  
 العلم بالمعنى بهذا المعنى العالمية اذ هما متساوية لا قدم  
 في ذلك تامل فخذ ما صنفه وروح ما كثر وقولهم لا علم  
 بالثبات الى معنى ياتي ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظم وقولهم علمه  
 عين ذاته وعالمية ذاته حيث جعلوا العلم ذاته والعالمية  
 التي هي تعلق بخصوص ذاته على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس  
 امر حقيقيا راد على ذاته لم يسلطه الخارج فالعالمية ايضا  
 كمال فلا وجه لجعلها راد على فعلهم انهم ينفون العلم مطلقا  
 ويجعلون العالمية معلومة بذاته نعم قوله فيه تامل الى ان دلالة  
 صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الكثرة  
 والتقدير تامل اذ الصدور على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها  
 متصف بالاضافة التي هي التميز والاشراف وهي التي يسميها  
 انتم في عالمية واما ان يضاف فاعلها بصفتها اخرى هي  
 مبدأ لتلك الاضافة فلا ولله اقال صاحب المواقف انه



لا حاجة على ثبوت أمر سوى الإضافات التي بها يصير العلم <sup>العلم</sup>  
 والمعلوم معلوما قال المحقق الرواني في شرح الفقهاء <sup>العلم</sup>  
 اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من <sup>العلم</sup>  
 التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت من بعض <sup>العلم</sup>  
 انه قال عند من ان زيادة الصفات وعدمها <sup>العلم</sup>  
 لا يكشف عن شيء من كونه <sup>العلم</sup>  
 اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى ما في فهم <sup>العلم</sup>  
 أحد طرفي النقيضين في هذه المسألة <sup>العلم</sup>  
 اي الثابتين بعينه الصفات ان يقولوا اتحاد <sup>العلم</sup>  
 مفهوم العلم والقدرة متلازم وهو ليس <sup>العلم</sup>  
 بان كونه فادرا عين كونه <sup>العلم</sup>  
 القدرة اعني ذات الواجب <sup>العلم</sup>  
 اتحاد الذاتين وليس <sup>العلم</sup>  
 المتغايرة على ذات واحدة <sup>العلم</sup>  
 ان يقولوا اتحاد <sup>العلم</sup>  
 في ذاته <sup>العلم</sup>  
 العلم في ذاته <sup>العلم</sup>

غير المكشوف

لذواتنا و يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته بعضها  
 بغيره بان يكون مقولاً بالثبات **فليس** انتم على الاول  
 اعيان المتعارفة بين الذات والصفات حيث قال لاهو  
 ولا غيره ولم يقل ولا هي متعارفة **فليس** لكن اشار الى معنى اشار  
 المصنف في تعدد الذات والصفات القديمة بنفي المتغيرة منها  
 الى ان التعدد فرع المتغير واذ كان التعدد فرع المتغير  
 يعلم الجواب عن عدم لزوم تعدد الصفة القديمة ايضا ان ليست  
 متغيرة بعضها مع بعض كما انها ليست متعارفة للذات والفعال  
 المحتمل قال اي اشار بقوله فلا يلزم كثرة القدماء وحيث  
 اذ ليس في كلام المصنف قوله فلا يلزم كثرة القدماء وحيث على قول  
 مما لا معنى له **فليس** لان الفرض الاصل عطف على قول لان اليقين **فليس**  
 اي انما قال اشار لان المقصود الاصل بيان حكم الصفة لا الجواب  
 مدخل بقوله لاهو في الجواب بل هو يتم بنفي المتعارفة **فليس** والى  
 محل الكلام المصنف الى معنى ان الشرح لكلام المصنف على انه يلزم التعدد  
 مطلقاً ولا كثر القدماء في رد حليم الاعتراض التردد في قوله  
 نقال ان يمنع توقف التعدد على التفرار ولا ان الشرح لكلام المصنف  
 على انه لا يلزم من غير الله نعم وان كان يلزم التعدد ولا محذور

ير  
 التغير

في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المناقضة لا تقدر ان تكون  
المتغايرة <sup>بلازم</sup> بل لا يتم فيكون عين ما ذكره الشرع بقوله <sup>والاولى</sup>  
ان يقال المستحيل الى والارد السؤال الذي ذكره بقوله <sup>ولفان</sup>  
ان يقال <sup>ان</sup> لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفى التيقن  
تعلقه رحمه الله هذا الجميل موافق لما قاله بعض المحققين ان الله  
اعلم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا احتمالة في ثبوت  
الصفات القديمة كما قال الشرع في هذا المقام جوا <sup>بالغ</sup> المقابلة في  
**قوله** وانما حمل الشئ على اى انما حمل الشئ كعدم العلم على نفى  
المقدردون نفى قدم الغير لان المشهور بان القوم <sup>لحق</sup> هو الحق  
مطلقا وفي قول الشرع والاولى دون ان يقول والطوبى <sup>اسا</sup>  
الى ما ذكره المحقق <sup>في</sup> **قوله** ان لزوم الكفر المعلوم كذا ايضا  
يعنى كما ان التزام الكفر كذا كذا لزوم الكفر المعلوم كذا <sup>لأن</sup>  
لزوم الشئ مع العلم به التزام **قوله** ولذا قال في الخواص الى  
فقيه بقوله ولا يعلم به يدل على مفهوم الخالف على انه ان علم  
يكفر **قوله** <sup>ولا</sup> **قوله** ان لزوم التوبة لا انتقال من اجلي  
البيهيات هذه التاميم ان لو قالوا لا انتقال بالحق <sup>الحقيقة</sup>  
واما لو قالوا لا شراف والتعلق على ما نقل عن بعض <sup>الفضة</sup>  
ولا

فلا حاجة في تبيينهم ما ذكره يقول على القول تعالى داخل السر  
 الواحد يعني انهم انما كفوا لثلاث الآلهة الثلاثة لا انهم  
 اقبلوا القديماء الثلاثة ومعنى انبائهم الآلهة الثلاثة انهم  
 سوا في الثلاثة في الربوبية واحقاق العبادات على ما صح به الشريعة  
 بحيث حذف المسند من المطول لانهم يثبتون وجود الوجود  
 لكل من الثلاثة كيف وقع في الهيات المواقفة انما انما الفسق  
 من مسئلة توحيد واجب الوجود الا للثلاثة لا دون التثنية  
 اي انصاره فما ذكره الحنفي كما قالوا يقولون بالهبة وذوات ثلثة  
 محل بحث اذا اشترك في الالهية بعين احقاق العبادات لا بد  
 على كل ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول يتقدم المعبود  
 كلفه تكفيرهم بالصواب ترك قولهم وذوات ثلثة يعني قال  
 الامام الرازي انصار المتكلمين قول انصار ثلثة ثلثة  
 بانهم يقولون باقوم الاب وهو ثلث واقوم الابن وهو  
 العلم واقوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا  
 التفسير انه كلامه يعني الجواب المذكور يقول هو جوابه متبني ان لزوم  
 على هذا التفسير واما الوضو قول انصار ان الله ثالث  
 نشأة ان الله ثالث الالهة الناشئة الروح السبع والجميع



عليه قوله ثم أنت قلت للتكاس اتخذوني واحي الكهوف  
من دون الله فوجه تكفيرهم ظهرا لاسترق عليه لغوهم  
بذوات ثلثة **قوله** وأيضا ترتيب اليعنى ان ترتيب الحكم على المشو  
يل على ان ما خاض استقاضه علمه لذلك الحكم كما في قوله ثم  
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتيب الحكم القطع  
على السارق والسارقة يدل على ان علمه القطع السارق فلهذا  
يدل على في ترتيب الحكم بالكفر على اقلوا ان الله ثالث ثلثة يدل على علمه  
هو القول بانه ثلث ثلثة فان كان علمه الكفر متحصلا في التزامه تعين التزام الكفر  
منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر **قوله** وعبارته التفسير الى الاول اي ان  
لزوم الكفر المعلوم كترحيث قال لكان لزومهم ذلك **قوله** وبالاقترام  
والاقترام الاصل قال الجوهري احببنا اننا وصية واصلها هو اننا  
سمو الامور المثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم من وجوه  
اولا لانها اصول الالهية **قوله** وقد يوجه بانه اصل الحق قال في شرح الله  
وافقتناهم على العلم والحياة دون القدرة والسمع والبصر **قوله**  
جبراله اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوان والسمع والب  
الى العلم انهم يوجه رجوع القدرة الى الحيوان ان الحيوان بعد ان يفتن  
العلم والقدرة لكن يخصص الرجوع بالقدرة دون العلم جبراله اخ

عقل

وقال العلامة رحمه الله تعالى افنوع العلم افرم هو مسائل المعاني الاحكام ايضا لانه اذا امر واحد مننا  
بمسألة فرم على اختياره لم يشك فينتبه ما كان له من المسائل

في بيان شرح المقاصد

121

والأولى ان يقال كنه صلواتهم الى انجي حاسوي العلم والحيث **قوله** لكن التوراة  
قولهم بالقدماء المؤكدا لا بد انه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عم لان  
اذا نزل عن الزمان لا معنى لانقال **قوله** اذ لو قطع النظر عن الاعادة  
فانتهت اعنى الزمان والوجود هو العلم والحيث وان نقل الاتحاد هاتين الخارج **قوله**  
وهو الزمان يمكن ان يقال قولهم بالقدماء المنتهية باعتبار قطع النظر عن الاتحاد

لأن ذات الوجود عندهم نفس الوجود ولذا عتبر بعض الكتب على أن خرم الأب  
 الذي هو المسمى بالوجود عندهم  
 بأن ذات الوجود في نفس الوجود وبذلك بالذات والذات وبالذات والذات  
 القدس الخلق **قوله** العدم هو المسمى بالذات والذات والذات  
 أن يكون في نفس الوجود فان كان بين الوجود والذات والذات والذات  
 بانية لاحد هما ونزاهة لا آخر كالقطة بين الخطين والخط بين السطحين  
 والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو متفصل  
 والحد مثلا اذا ابتدأت من النقط الى السطح مثلا انما هو السطح  
 ابتداء من الالف حتى السابع لاجل السادس والاشك ان لا انفصال بينهما  
 يعني في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذا اوجد في نفسه الالف ولذا  
 الواحد من قبل الالف على انه يمكن منع كونه عن ما لا ينفصل عنه والاعتبار  
 عند التحقيق **قوله** ولذا افسد أي واجل ان الواحد ليس بكم منفصل

والعدد هو العدد المفضل من العدد بأحد نصف مجموع حاشية الجانب  
 احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد او ليس  
 تحت والاشنان عدد لانه نصف الاربعة التي مجموع جانبيه اعلى الواحد  
 والثلاثة ونفس على ذلك فلو فلكل من الشئ الى اى جملة الواحد من <sup>الاشنان</sup> <sup>الواحد</sup> مرات  
 العدد اما مبنى على هذا المذهب او مبنى على التقلب في طاق ام المراتب  
 التي هي ما بعد الواحد على مراتب علمه تغليباً للذكر على الأقل وهو <sup>الواحد</sup> <sup>الواحد</sup>  
 عليه الى اى رتبة على حال الشئ بعض المراتب جزء من البعض <sup>الاشنان</sup> <sup>الواحد</sup>  
 على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالاصالة <sup>الواحد</sup> <sup>الواحد</sup>  
 وحدت مبلغها تلك المراتب مثلاً العشرة عشر وحدات <sup>الاشنان</sup> <sup>الواحد</sup>  
 ولاستة واربعة ولا سبعة وثلاثة الى غير ذلك لا يمكن تصور العشرة  
 بكنها مع الفعلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد  
 من وحداتها من غير شعور بحسوسيات الاعداد المنفردة تحسرها  
 فتد تصور حقيقتها العشرة بالمشبهة وربما سيد بان تركيب العشرة  
 من الاشياء والثمانية ليس الى من تركيبها من الثلاثة والسبعة فان  
 تركيب عن بعضها لزم الترابط بالجمع وان تركيب عن الكل لزم اتفاقها  
 الشئ عما هو واتى له لان كل واحد منها مختلف في تقويمها فيستغنى  
 عما عداهما اجاب بعض الفضلاء بان المواد بالجزء ما جرة حكمه الجزء في عدد  
 الجزئ الى

الاشنان





في قوله تعالى  
وَمَا يَكْفُرُ بِهِ  
الْمُؤْمِنُونَ

المسلم قالوا المستفهم من قوله في المسئلة حادثة ومع حادثة قائم بذات الله  
وانه قول الله نعم لا كلامه واما كلامه قدرته على التعظيم وهو نعم وقوله  
لا تخشوا فرفوا منه اي ان كل حاله تتبعه ان كان قائما بالثابت فهو حادثة  
بالقدرة غير محدثة وان كان مبنيا للذات فهو غير محدثة بقوله كرس بالقدر  
لذا في شرح الفاصلة فالتفريع المذكور امر المتكبر بقوله ولصحة وجه  
هذا المقام ذهب الكراهية الى تقديم الصفات غير نظائر ان ذهابهم الى ان  
القدم لصعوبة المقام لم يجب نفى قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة  
تثبت البديهة ايضا باق فعلم ان لغيره قدمها ليس لصعوبة هذا المقام  
بل لا مخرجه ونحوه في الغش والجهل في التفريع لعدم الاتساق بالذات  
التي تسمى قالوا الاى استوعبها التفسير الذي يات بما هو من العوض والاف  
لانها اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن في شخص آخر  
مع انه زود وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف فليكن  
كما هو حال الجواب ان المراد بالغيره قولنا غير زيد غير من افراد الانسان  
واللازم ان لا يفتار زيد لونه وامتنعة الدروهم على قطعها قوله سواها  
بحسب الوجود الاشارة الى بيان وجه تفسير الشئ قوله حيث يتصور  
احدا الى بعضه ام يمكن الانفكاك بينهما في غير انما فسر في الشئ الى  
الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور موصوفا واحدا



والله اعلم





مع المحل اذ نفيك المحل عن العرض في الوجود يعلم العرض مع نفي المحل ونفيك  
العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل حيز المحل مكانه كما قال  
الفيلسوف الجليلي ان النفس بالعرض مع المحل بان ليس شيئا من ذلك  
التي ذكرها وقال بعض المفسرين <sup>وهذا هو الجواب بان هذا لا ينفع على ما هو</sup>  
المتقرر المحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف <sup>بوجودها</sup> لا تقسم دون الترتيب  
ان المراد بان في ما من الحدود وحده هذا وفي آخره هذا فانه  
في ان في ما من المتعارفين <sup>بوجودها</sup> ما يمكن الانشكاك به كما ان الجانبيين  
في الوجود في ما منها ما يمكن الانشكاك من الجانبيين في الحيز في <sup>التي</sup>  
العرض <sup>في التعريف</sup> اقول انما يريد ان يكون التعريف مستقدا من كلمة او ليس  
ككيفية وهو كذا فيكون تعريف الشئ هو استفاد من ذكر لفظ <sup>في التعريف</sup>  
في التعريف غير متبعية في الوجود او في الحيز حيث لا يمكن الانشكاك  
بينها فان التعريف ان ما يمكن الانشكاك به <sup>في التعريف</sup> اى فائدة من الانشكاك  
نعم لا يتم الجواب الذي ذكره الخشبي اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال  
بعضهم القيد ان ما يمكن الانشكاك به في الوجود او في الحيز <sup>في التعريف</sup>  
التعريف لان كلمة او <sup>في التعريف</sup> لا تقسم دون الترتيب <sup>في التعريف</sup> نعم يريد <sup>في التعريف</sup>  
اسرر <sup>في التعريف</sup> ان يقال بالهالم مع الصانع لو اريد الانشكاك من الجانبيين  
على ان قال القيد ان ما يمكن انشكاك به <sup>في التعريف</sup> عدم او في حيز لعدم امكان  
الانشكاك

في التعريف غير متبعية في الوجود او في الحيز حيث لا يمكن الانشكاك

انفكاك الصانع عن العالم في العدم لا محالة عدمه ثم والفي الحيز ايضا  
لا امتناع غير ذلك وان كان يمكن انفكاك العالم في العدم والحين  
**ثم** ان قلت لعلمهم ارادوا الخ يعني فعل مرادهم مجوز الانفكاك  
جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بحده وان لا يكون  
متقوما ومحصلا فلا يكون الصفا مقابلة لذات المتناع ان لا يكون  
قائمة بذاته ثم ولا الصفا بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها  
قائما بحل البعض الآخر ولا الجحد بالنسبة الى كل الامتناع ان لا يكون  
الكل متقويا به ولا ينقض بالعلم مع الصانع الى العالم غير قائم  
بالصانع ولا بحله ولا متقويا به الامتناع ان يكون الصانع محلا  
او محلا لحاله او خرج الشيء وكذا لا يرد النقص بالعرض بالنسبة الى المحل  
لان جواز ان لا يتقدم العرض بالمحل بان يتقدم مع بقائه محله فليكن ان  
غير ذلك **ثم** قلت فلهذا حصل ان لنقد ان كان الانفكاك لا يرد على  
المعنى المذكور هل هذا الا تعميم وتخصيص اخذ من خارج لا من ارجاء  
مواد النقص فلي هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعني وتعميم كل تعريف  
اخصر لا جعل خصيص المساوات وهو ما سلكه الخ في قوله على انه يرد الخ  
الاصح كونه مما لا يلتصق اليه غير صحيح فلهذا لا يرد عليه الشخص  
فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله  
على ما هو به في الحكمين

تعيين

لما فيه من افعال الفاظ التعريف  
ما يتعارف منها وهو خلاف  
المجموع عليه من ان المراد  
من الفعل يضاف ظاهرها

الشخص

متقوى وله الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا يكون قائم  
على راسخ كونها متعارفة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير وجودها  
الاعراض اللازمة غير موجود عند الشيخ كغيره في ان العارض لا ينفك  
زمانين قيل في قوله تعالى انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يكون  
ان يكون قائما على جملته مع انه غير محدد بالاتفاق وحينئذ داخل في الاعراض  
اللازمة فلا وجه لافراجه بالذات هذا الذي ورد على كلامه في ان مادة النقص  
لا بد ان يكون موجودا وعلى تقدير وجودها لم يلزم ان يقولوا ان الشخص  
اللازمة لا يكون متعارفة للشخص ولما لم يلزم برعنا في ان الكلام ليس ان  
لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم حرموا بان الكلام بعده المتعارفة انما هو  
نوع الصفة اللازمة مما اصرح به في كتابه من نقل الامم على ان الله تعالى علم ما كان له  
الغرائب انما هو باعتبار كونه في الدنيا احصى من اللازمة من حيث المتغير والافراد  
حيث الصفة مثلا زمان ضروري ان لا ياتي كونه كونه صفات الواجب بناء على جملته  
ولا توجد لذاته بدونه لانها لا تضره وقد يمتنع ان يكون له في ذاته نفس  
الفضل المرد بالصفة الصفة المحضة ولعل هذا على ما هو المتصور من هذه الاشياء  
من ان كل صفة لا ينفك عن الشخص كالجزء مع الكل انه كذا من حيث ان  
قد صرح في صدر العرس بان الكلام في الصفة الدائمة حينئذ في جملته  
المحدثة فالمكتسب ان يكون الاعراض مرافقا لما ورد به الاشياء ان

اللازمة

في قوله وفيه نظر

من عدم مقاييس الصفات المحذرة لم ينقل عن الشيخ الا شعرا كان  
الذي ينفذ كيف هو مخالف لما تقدم عنده من جحد الاعراض او تحقيق  
الانفصال من جانب الموقوف بحسب الموجه ومن جانب الصفة بحسب الحيز  
ومرادهم الى جوبسوال فغيره ان الانفكاك الصفة اللازمة بل القديمة  
عن الذات ممكن بالقياس الى انها وان منع لزومها وتقدمها على الانفكاك  
والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحصل الدفع ان المراد بالامتناع  
حيز الانفكاك كاحدها عن الآخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك  
اعني الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والقدم مانع من وقوعه  
فلا ينافي جوب الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم ينافي جوب الامكان  
كما ينافي التفسير لزم ان لا يكون الذات متغيرا للعرض الا لانهم واقول جوابه  
ان المراد بالانفكاك كما عرف ايام كوا كان بحسب الوجود او بحسب  
التحقق فانهما من كلامه يعني ان العرض اللازم متغير للحل لتحقيق الانفكاك  
بل من جانب واحد في الحين لان حيز الحل متغير لحيز العرض كما لا يخفى  
قد لان الصلة الى بيان لفظة المراد بها ان المراد العرض والحل الجزئيان  
يعني ان الكلام في الغيرين وهما البتة ان الامور بين خبرية ضمنية على المراد  
العرض والحل الجزئيان لان المحسوسين غير موجودين في الخارج وهو عدم  
هذا لوضوح ان العرض الجزئي من جملة مشخصاته الحل الخاص فلا يمكن



نصور من حيث كونه خبراً بدون محله اقول الجواب عن النقض بالعالم  
الصانع على تقدير ارادة هذا الانقطاع عن الجانبين قد تم بقوله  
نصور وجوب كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد  
النقض بالخر مع الكل والصنف مع الثبوت <sup>الذي هو على تقدير ارادة</sup>  
<sup>لعدم الانشغال من الجانبين بل هو بطبيعة</sup>  
الانشغال من أحد الجانبين فاعتبار <sup>في</sup> صنف الاضافة انما هو موجب على  
تقدير اختيار الشيء الثاني الا ان عبارة الله حيث عبر عن الجواب بالثبوت  
بقوله غلاف الخرج مع الكل ناقصة عن أداء المقصود <sup>فان</sup> وهذه بانه تم  
الجواب السابق يدل على ما قلنا قوله الشيء الجواب ولو اعتبر <sup>هذه</sup>  
الاضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول <sup>هو لا نقض</sup>  
ولو اعتبر الرد للجواب الثاني انما رد اليه بقوله غلاف الخرج مع  
وبما ذكرنا علمت انه لا ينظر من اعتبار صنف الاضافة خلو في  
الشيء والعالم قد يصور وجود <sup>يطلق</sup> انما <sup>يطلق</sup> الى لانه جوب مستقل لا دخل  
الاضافة فيه فتدبر <sup>وبه يظهر ان</sup> اي وان اعتبار <sup>هذه</sup>  
الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول تغاير  
خلل قوله والعالم قد يصور الى لان تصور العالم بدون الصا  
عن حيث كونه معلوماً له حال لانه يستلزم تصور احدية  
بدون الآخر وتصور بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن

الاضافة

باضافة غير مفيدة فكونه غايه العالم لان وصفه المضافة معبر على ما اعتد به  
سأل قال الفضل الخشي ان يجنبه بان وصف المضافة في المحسوس للعالم بالنسبة  
الى الصانع فان فرضنا تقديره قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا ضياعا على  
ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصفه العلمية والمعلولية فان  
العلمية والمعلولية غير متخلطين وصف المضافة في صورة الكل والجزء والعلمية  
والمعلولية وتوكلت فان وصف المضافة يتحقق لا فرقاً فكان ابطال الشبهة  
هناك منبها على اعتبار وصف المضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلام  
انتهر اكثر كثيرا يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجود الجزء ونقصه  
كونه جزءا من وصف المضافة في ايضا فرمى قبل اقامته البرهان بالفرق  
المذكور غير بلي وقد مر وعلية ان يخرج التفسير عما يجيب عنه بان ما هو مفهوم  
من عبارة الله ان التفسير يجب المفهوم بشرط لا فائدة الحمل وان يدور  
معناه انه كاف فيه ولكن ان يقال معنى التفسير المفهوم ان يكون  
مفهوم الحمل او ان يراعى علمهم من المتصور فان بعض المتكلمين  
غير واردين لكون مفهوم الحمل جزءا من مفهوم المتصور فاعلم  
ان تعني الحمل بالاتحاد في الوجود والتفسير المفهوم لا يصدق في العدييات  
فقد مر فلو كان الحمل الاتحادا لما عجز ان يصدق عليه ذات واحد بالحق  
ما ذكره حاشا شرح التبريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العدييات

في المجازة والعلوية والمعلولية  
الحمل على هذا التامخ  
وقوله صورة العالم بالنسبة  
الى الصانع لانه يصدق  
عليه انه علته ومعلول فكأنه  
اراد من العلمية والمعلولية  
العلم والمعلول بعد اقامة  
البرهان وفيما سبق  
قبل اقامة البرهان  
تأمل كلامه

فانما لا يجيب في كل حمل ان يري  
فقلنا الانسان حيوان

الى والحدس ليس  
صداقة علة ذات

فان قلت الانسان مطلق فمتى  
ان الانسان هو نفس الانسان  
فان قلت الانسان كائن  
فان قلت الانسان كائن  
فان قلت الانسان كائن

نقصات في الازل من غير ان يكون مفيدة الزمان شاملة لجميع ما يله

تعلق العلم به من الازليات والمجديات لكن تعلقاته الازلية بالنسبة

باعتبارها مستجدة امر في غير ان يكون مفيدة الزمان بل على وجه كلي

يتعلق بالامر الكلي الفير المجردة على امر محضه وهذا الفعل

قدية غير متناهية بالفعل ضرورة عدم نهاية تعلقها بها اعني

ما يمكن ان يعلم من الامر الازلية والمجدة لشئ الممكن والمتحقق

وتعلقات في الازل الخاصة بالمجديات باعتبارها مجدية في ذاتها

احال والاستقبال وهذه التعلقا حادثة متناهية بالفعل ضرورة حادثة

متعلقا بها وتماهيا سواء كانت بحقيقة او متعاقبة في الوجود لان كل

هي وجود شانه واللازم من تغير المجديات حسب عجز الازهار

وتبدلها بتبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلسفة

لان ذلك لا يوجب تغير في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور

ولا فاضية هذا ما علمه الجمهور وذهب بعض المحققين الى انه لا يوجب

بأنها وجد العلم بانها مستجدة واحدة فلا حاجة الى اثبات تعلقا حادثة

لعلمهم بالمجديات باعتبار وجودها فان من علم ان زيد سيقول الذي

حصول الفيد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الان اذ كان عليه هذا المسمى

فعله فريده وانما يحتاج احد الى علم آخر مستجدة لعلم انه دخل الدار

فقد باعتبار انها مستجدة واي اعتبارا

وجودها في العلم الازلي انما مستجدة

من غير ان تكون بنفسها باعد الازمنة

او تفيد بها باعد الازمنة فوجود العلم

ولا شك ان تعلقات العلم بالمجديات باعتبار وجودها

وتجديدها حادثة

ضرورة حدوث تعلقاتها

بمذا الاعتبار فتكون

من النوع الثاني بخلاف تعلقاته

بالمجديات باعتبار وجودها

العلم فانها الازلية ضرورة

الازلية متعلقا بها بهذا الاعتبار

وغير متناهية بالفعل ايضا

شانه متعلقا بها اعني مجموع الازلي

والمجديات على ما اشكر اليه المحقق

عبد المحقق في بيان دفع ما ظاهرا الفاضل

مع  
الفاضل الى اعتبار المجديات  
التي هي في ذاتها باعتبارها  
وجودها على ما علمه جمهور الحكماء من باب  
نوع الجنس



نهاية

التشابه بالفضل ان يكون للشيء

~~سواء كان متناهياً~~

عدم التشابه بالقول

ان تكون الامور المتحددة

لا تشبه الى حد وان كان

لوجود كل منهما بداية

ونهاية

بالفعل

الطرياق الفعلة عن الاول بالادعاء بمنع عليه الفعلة تكون علمه بان  
 وجد عين علمه بأنه سيجب وانما قال متناهية بالفعل لان تلك الفعلة  
 غير متناهية بالفعل بمعنى اننا ننتهي الى حد لا يتصور فوهة تعلق آخر  
 لان متعلقاته ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر من تحقيق ان  
 مقدورات الله تقع غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور  
 فوهة تعلق آخر وبما قرنا لك اندفع ما قاله القاضل المحشي من ان  
 المتحد <sup>القدر</sup> ذات سواء اخذت باعتبار انهما لا يتحد او باعتبار انهما  
 وجدت الآن او بالفعل متناهية به فان المتعقبات تكون متعلقات  
 العلم بذلك ايضا متناهية كوا كانت المتعلقات ازلية او متحدة اذ ليس  
 معنى العلم بمتعلقات قد علمه غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازلي  
 والمتحدرات ان العلم بمتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من  
 الازلي والمتحدرات حتى يرد ما ذكرنا من معناه ان متعلقاته غير متناهية  
 بالنسبة الى مجموع الازلي والمتحدرات ولا شئ ان مجموع الازلي  
 والمتحدرات غير متناهية كما لا يخفى ~~فمر~~ يجعلها ممكن الوجود الى  
 بمعنى ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود الى القدرة  
 من الفاعل بمعنى انها صفة بها ممكن التأثير والايحاء من الفاعل  
 لا بمعنى انها تجعل المقدور ممكن الوجود الى الصادرة عنه نفسا



لان الامر كان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر في التكوين  
يعمل القدرة يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور  
لانه منتهى واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومقتضى العمل  
ان المتكلمين افترقوا فبينهم من انبث التكوين صفة نفاية  
ابتنى للقدرة والارادة ومنهم المم ومنهم من نفاة فن التكوين قال ان  
القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد من الماهل فقدرة  
والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي  
تعلق القدرة في الازل صحيح صدور عنه اذا خرج تعلق  
الارادة باحد جزئيه تعلق التكوين بايجاد فوجد فعل هذا  
تعلقات القدرة كلها قديمة عن متناهية بالفعل لان الممكن  
الذي يصح صدورهما من الواجب غير متناهية والناقول  
للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شأنها الايجاد واما  
صحة الصدور فهي امر ثان لمكانها الزا في لانه اذا كانت  
الطرفان متساويين صالح كل منهما اثر التفاعل فلا يحتاج صحة  
الصدور الى التخصيص انما المحتاج صدور احدهما بغيره من الفعل  
اي التخصيص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم  
افترقوا فبينهم فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد  
المقدور

القدر



ان القوى صفة له لم يمنع انه يصح اطلاق القوى المشتقة منه عليه  
تعم فلا يرد ما قال الفاضل المحشى ان يكون اماخذ صفة له ثم لا يدل  
على صحة اطلاق المشتق عليه ثم فان الاطلاق هو فوق على الاول  
الشرعي الايران الاستواء والحيه واليد والقدم صفة له ثم  
مع عدم صحة اطلاق المستور وغير ذلك عليه ثم عندنا **قوله**  
وهما صفتان غير العلم الى اى صفتان زائدان على الذات  
تكتنفها المسهولات والمبصرات كما تكتنف لنا احد  
هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطلاق  
او اصول المهور ومفاد ان العلم فانما اذا علمنا علما فاما علم  
بشيء ثم انبصر به او سمعناه بخبر بالبدن متفرقا بين الحالين  
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتقة على امر زائد مع العلم  
فيها فذلك الزائد هو الانبصار **قوله** عند الاشاعرة والجمهور  
من المقلد والكرامية قال في شرح المقاصد الان ذلك ليس  
بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في المسكن من انه علم بالحكمة  
لجواز ان يكون مرادها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسكون  
والبصر علما بالمبصرات انه كلامه وانما اثبت صفتين زائدتين  
لان القرآن والاحاديث على اربع انه يمكن انضاف تعريف فلا

الى ما

الى ناوله **قوله** واولها غيرهم اي خلافة الاسلام والكعبين  
 وابو الحسنين البصريين بالعلم بالاسموات والارض من حيث  
 تقلص على وجه يكون سببا للاكتشاف التام الذي يكون لنا  
 بعد استعمل تلك الحاشيتين وحصل كلامهم ان للعلم  
 بالنسبة الى اسموات والارضتين تعلقان احدى بهما  
 يتكشفتان انكشافا تاما شيئا بالانكشاف العقلي  
 الذي يكون لنا بعد استعمالها فائدة وتعلق آخر جازي يحصل  
 بعد حدوثها **قوله** يتكشفتان انكشافا جليا شيئا بالانكشاف  
 التخيلي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاشيتين المذكورتين فهو  
 باعتبار هذين المتعلقين يسمى السمع والبصر **قوله** على ظاهره  
 ان العلم ان العلم تعلقا بالاشياء بعدوها ومن عسكت به **قوله**  
 اي من عسكت اثبات الصفتين المتأخرتين للعلم بزمانه ان  
 يقول بالذوق والشم والتمسح ذاته لم ضرورة ان العلم بالذوق  
 والتمسح والشم والذوق يكون قبل وجودها والذوق والشم والتمسح  
 انما يتبع وجودها فتكون هذه الصفات في ارفع العلم في ذاته  
 فلا يتغير الصفات عند السمع قال السيد **قوله** شرح القول  
 وانما لم يصرف بالشم والذوق والشم لعدم ورود النقل بها

هذا التعلق

قوله



قال امين المحققين الاول ان يقال لما ورد النقل بها انها بذلك  
وعرفا انها لا يكونان باللائن المعرفتين واعتقنا بعدم الوثوق  
على حقيقتها **اول** عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه وايضا  
لا يصح على من يهمل عن لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين  
منهم كما مر **ثاني** واعتقد عليه الحاصل ان الارادة التي هي شأنها  
المتضمن عند النقل ان تساوي نسبتها الى المتعلقين عطف  
الفعل والترك يحتاج الى محض اخر فاللزم الترجيح بالمرجح نقل  
الكلام الى ذلك المحض فيلزم الدور والسبه واذ لم ينسأ  
بل من شأنها التعلق بجانب واحد لانه لا يزم الايجاب ونفي  
الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك **ثاني** الشيخ الاخر ضروري  
ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد  
الطرفين لازم الذات واي كان بمعنى انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
محققا لا يقال له لا يجوز ان يكون للارادة محض اخر فهو في حقيقة  
احد المتعلقين ولا ينبغي تلك المحضية الى الوجوب فلا يلزم **ثالث**  
والثالث انما نقول ان المحض ما لم يفته الى حد الوجوب لا يكون  
محضاً للموضوع لانه اذا احوار الموضوع بسبب تلك المحضية  
**اول** لا وجوب وكان كافي في وقوعها في وقت والعدم في وقت اخر

فان لم

وقوعه فلهذا فنقول

اول

فان لم يكن اختصاص احد الطرفين بالقوع مخرج لعدم انتفاء ما يلزم  
 الى احد الوجهين فلا يفرق وقوع الطرف الاخر بين الترجيح بل يلزم  
 وان كان مخرج لا يكون تلك المحضية كافية بل نقول اذ لم يكن الاولوية واصلة الى احد الوجهين  
 الاولوية لاحد الطرفين منهم يجوز وقوع الطرف الاخر لعدم انتفاء  
 الى احد الوجهين فاذا فرض وقوع الطرف الاخر مع وجود الاولوية  
 لاحد الطرفين يلزم ترجيح المخرج ولذا قالوا لا تعريف الارادة صفة  
 بوجوب تخصيص احد المقدرين ولم يقل صفة ترجيح احد المقدرين  
 وقالوا ان المطلوب المحجب وجوده عن المنة لم يوجب **حقيقة** لا يقال الارادة  
 صفة الجواب عن الاعتراض ما صلبه ان اختيار الشق الاول ولازم لعدم  
 الاحتياج الى محض آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى قهرها  
 اذا عاقت به مع وجود الفعل وتركه من الفاعل من غير احتياج  
 الى محض آخر فيجوز تخصيص المساوي بل للمخرج **لما لا يتصور**  
 الكلام في وجود تلك الصفة الى غير ما لم يوجب تلك الصفة التمسك  
 من شأنها صفة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو متمنع  
 لا يتلزمه الحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بل لا مخرج  
 وقد اوجب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين اي **اعاده**  
 من غير مخرج اي غير سبب وداع الى اعياده هو ليس بحال بل هو

واقف فان الارباع السبع اذا عت لم يبقان متساويان فانه  
خيترا واحد هاتين غير دافع و باعث عليه و لذ العتشان او امان  
عنه قد كان متساويان من جميع الوجوه والجايح اذا كان عليه  
رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما الحال هو ترجيح احد المتساويين  
اي وقوع احد هاتين غير مرجح اي وقوع من جلد وهو غير لازم من كون  
الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يحل  
لان مرجح يجوز ان يكون مخصص احد المتدورين بالوقوع في وقت  
معين من العدة واستواء نسبتها الى الطرفين والاقوات انما يستلزم  
الترجيح بلا مرجح لا التراجع بلا مرجح اذ المرجح المحمى هو الذات  
وهو موجود والوقت بان كونه العدة مرجحة يستلزم التراجع دون  
الارادة مشكل على انفق قد صرح السيد بقدر كونه في هذه الموضع  
في بحث الامكان التراجع بلا مرجح يستلزم التراجع بلا مرجح هذا  
ولا يخلص عن هذا الاراد الا بان يعم ان تعلق الارادة بغير احد الطرفين  
تحتاج الى تعلق آخر مخصص له وهذا الى الامانة والاعتقادات  
امور اعتبارية لا يجبر فيها بهان التطبيق والتفسير في المحال فيقول  
حق حقيقة ان تحقيق العلم غير الصفة التي ترجح احد المتدورين  
بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخفى اما ان يكون العلم بنفس حقيقة

او العلم برتقعه وجوده في الخارج وكلاهما لا يصيبان التخصيص اما الاول  
 فلا انه عام شاذ بل يقع وغيره فانه لم يعلم ان كان والمنتهى والواجب  
 فلا يكون تخصيصا له وهو ظر واما الثاني فلا ان العلم بوقوع الشيء  
 فرع وابع كونه مما يقع في الخارج في الحال او في المستقبل فان المعلوم  
 هو الاصل والعلم صورته له وظل وخصايته عنه هو كونه مقديا عليه  
 وهو الفعلي او مؤخر عنه وهو الاتفالي والصورة والتعليق على  
 الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بذلك الخبيث  
 التي تعلق بها العلم لا يكون علما بل جبرلا واذ كان العلم بوقوع الشيء  
 فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء  
 مما يقع فرع وابع لها وبما جردنا ذلك ان يضع ما قيل ان يكون العلم  
 بصورة او تصديقا انما يتم في العلم المحصور بعلم الله لم حضور  
 اذ ليس المراد بالصور والتصديق ما هو من العلم المحصور اعني الصورة <sup>التي</sup>  
 يدرك العلم او مع انما بل العلم بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه كونه <sup>حضورا</sup>  
 او حضورا وان يضع ايضا ما قيل انما ان التصديق فرع الوقوع اما ان يكون  
 ذلك كونه الزمان الماخى مقديا في الحقيقة <sup>المصدرا</sup> او اما اذ كان  
 الحقيقة ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقل فلا  
 يكون التصديق بها فرع <sup>فوق</sup> <sup>لان</sup> التصديق على هذا التقدير وان لم يكن



فيكون نوع معين آخر عنه في الوجود لكنه فرع له بالحق فيكون نوعا  
 اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم تونه مرجا لوقوعه كالأخر  
 على ذور الأضرام بقي منها بحث وهو ما ذكر صاحب نقد الحاصل  
 ان هذا الخالف لما افترق عندهم من ان ما علم الله في نوعه يجب ان  
 يقع في نوعه **قوله** وبه يتضح قول الحكماء أي بما ذكرنا ان العلم بالوقوع  
 سواء كان متقدما عليه او متاخرا تابع له ان يقع ما قاله الحكماء  
 العلم التام لوجود الأشياء هو العلم الانفصالي الذي يكون مستقفا  
 من الوجود الخارجي كعلمنا بالسما والارض ودون العلم العقلي الذي يكون  
 الوجود الخارجي مستقفاً منه كما يتصور ولا الشئ ثم يحصل العلم  
 من قبيل العقلي اذ هو يعلم الأشياء كما هي في ان يكون تلاما يكون تابعا  
 ان يكون مرجا لوقوع الأشياء في اوقاتها وانما هذا ان يتضح لان  
 ارادوا به انه ليس ظللا وحكاية عنه فهو علم وانما ارادوا به ليس  
 في الوجود الخارجي التحقق لانه متقدم عليه فهو علم لكنه لا يصير هذا  
 التفسير مرجا لوقوع المتصور كما لا يخفى **قوله** نعم يريدان تعال الخ  
 يريد ان يعلم انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفسه المقدور او العا  
 لوقوعه مرجا ان لا يكون العلم مطلقا مرجا لوقوعه ان يكون المرجح  
 العلم بالصلحته وليس في عالمي نوع الفعل بان يكون وقوع الفعل

وجه انما ان المراد ما علم الله من الارادة  
 تعلقت بوقوعه الخ

العلم بالعلم  
العلم بالعلم  
العلم بالعلم

العلم بالعلم  
العلم بالعلم  
العلم بالعلم

مدبر  
بدر

ثم ان صبح

اصلا والعلم بالعلم المصلحة فلا مصلحة عنده وهو شرط اجاب عنه  
بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجعا اذا كان مراعاة <sup>الصلح</sup>  
واجبة عليه نعم وليس كذلك كما بين في محله فيجوز ان يترك ما فيه  
المصلحة ولا يفعل الا ما مصلحة فيه فلا يكون مخصصا بل معنى يتكف  
الك حقيقة الحال في سر في المقال <sup>ان قلت</sup> ان قلت <sup>ان قلت</sup> ان قلت ان يكون لا بد  
ان هذا التامر وان لو فسر قوله ولا مغلوب اى لا يكون مضطرا في  
افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب  
الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد يجبور الطبيعة في افعاله غير  
فيما هي تكون معنى كونه نعم هذا انه ليس له <sup>الطبيعة</sup> في افعاله وليس  
فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل بفعله باختياره فيكون <sup>اجمعا</sup>  
الى نفي كون الارادة صفة نبوتية زائدة على ذاته ولا قال الله في شريح  
المقاصد لا خفا في ان هذا موافق للفلافة في كون الواجب <sup>مدبر</sup>  
تاعلا على سبيل القصد والاختيار <sup>ان قلت</sup> ان قلت <sup>ان قلت</sup> ان قلت ان يكون  
الجماد في تقرير السؤال ان هذا الواجب كاشفة بحقيقة في الجماد  
فليكون الاتصاف بغير هذه الواجب كاشفة في كونه نعم <sup>مدبر</sup>  
لزم ان يكون الجماد مرادوا في جواب الحشى موافق له وهو ان  
هذا تقرير ارادة الواجب يعني ان هذه البسوة انما يكون ارادة

في الواجب لا في غير فكون الجهاد ليس عليك ولا شأنا ولا مفقولا فيلزم  
 كونه مريدا وقال بعض الفضلاء ان مقسم المعترض انه لو كفى بخروج ذلك في هذا  
 اطلاق المريد على الواجب ليصح اطلاقه على الجهاد لتحقيق الواجب  
 الاطلاق فيه ولا يخفى ان جوابي الخشعي غير تام اقول هذه النظر  
 فاسد لما لا تم تحقيق ما يجب صحة الاطلاق في الجهاد لان الواجب  
 لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكروه ولا ساء ولا مغلوب بايراد  
 التعديل الرجوع الى الواجب نعم والحاصل انه ان اورد السوال بان الجهاد  
 ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون  
 مريدا لكون السوال موجبا وجبايا بما اجاب الخشعي وان اورد  
 بان التعريف صارق على الجهاد فيلزم ان يكون مريدا فانه فاسد نعم  
 صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فثبت انه  
 وصدق **قد** نعم يرد الخشعي برده عليه ان الارادة اذا كان معبرا  
 عن المستلزم المذكور لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدمتين بالثانية  
 في بعض الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والتقدم على السوال  
 كما لا يخفى **نعم** وان اردنا ان اي ان اردنا الفعل يصدر عن الذات  
 مع عدم كونه مكروها او ساءا او مغلوبا في ذلك فهو قول بان  
 الواجب موجب في افعال الكونه الافعال مع مقتضى ذاته من غير ان

لان كون شي من الاشياء كذلك  
 على ما يشعر به لك قوله ليس  
 بكفر ولا ساء ولا مغلوب  
 ص

متوسط صفة بها يصح الفعل والتارك قيل ان من ضرر الارادة  
 بالسلب المذكور ان ثبت النسبة فيمكن في المرجحة **وهي الملازمة**  
 غير مسلمة عندهم لان تخلف المراء عن الارادة جازر عندهم لانهم  
 يقولون ان الله لم اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم  
 يقع وبعضهم ليسون الملازمة ويفرقون بين الارادة  
 والنسبة ويقولون تخلف المراء جازر دون ما يتعلق بالنسبة  
 ولعلمهم بخبر صول النسبة عينه **الفن** **لكن** **العلم**  
 على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله لم يمتنع من حصوله  
 وان لم يكن مرجحاً من امور ابدل قد يكون من بابا عنه اجماعاً من  
 اهل الحق وقوله نعم واوشاء ذلك لامن من في الارض جميعاً  
 وقوله نعم ولو شاء الله لم يكن اجمعين وقوله عليه السلام  
 ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن **فم** **قيل** عليه السلام انه قاله بالارادة  
 انما الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي  
 يجده المخبر من الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق الحقيقي  
 لا لمطلق العلم الشامل للصور والتصديق فان كل ما قل تصديق  
 للتصديق يحصل في هذه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير  
 السلام ان هذا الدليل غير تام في ذاته نعم اذا علم ان يقال

مول



انه تعلم اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم المحرل والكذب وكلاهما  
 مح على ذاته وقياس الغايه على الشاهد على ما قال الامام الرضا  
 من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذا في الغايه اذ لا  
 يختلف فيها حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في طلب المطالب  
 التي يطلب فيها اليقين واحبيبه عنه بان الذي يصح ان  
 مدلول الكلام الاخباري هو العلم المضيق ودون العلم  
 النور فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قيل الغايه  
 على الشاهد تفيد الالتزام على الخصم لقولهم به وقد قال المصنف  
 ههنا محذور الكلام النفسي بحيث عتار عن اللفظي  
 والعلم والارادة واما اثباته للواجب نعم كما نقل عن الانبياء  
 عليهم الصلوة والسلام ولا يخفى ما في الكمال اما الاول فلا يثبت  
 انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة في حقيقة  
 اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلا يثبت  
 الالتزام غير مضمون ههنا بل المصنف اثبات المطالب الذي هو من حله  
 جهات امور الدين واما الثالث فلا يثبت ما نقل عن الانبياء  
 عليه السلام بالتواتر انما يدل على نبوت الكلام لا على  
 كونها مغايرة لما سواه في ذاته نعم فلا بد من بيان المغايرة

تدبركم

ومما هنا في ذاته ثم حتى يحل ثواب النقل فيصورها على طاهر ولا  
**ياول** **قوله** واعلم ان هذا المقام من حجاز الالهام ان نقل عنه يجوز للمجاهد  
 الالهية والنجيم انتهى فعلى الاول من ضرب المصنوع احوز حوزا  
 لكثرة ودرت فيه وعلى الثاني من حجاز الالهام حوزها وحجبها  
 والجوز والجيز سوق الدين **قوله** المعنى الذي يجده بمعنى ان المعنى  
 الذي يجده في النفس عند اخباره عن قيام زيد اعنى النسبة  
 الايجابية بهذا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة  
 بتغيرها اعنى المدلولات اللفظية التي يسمى بها في الاصطلاح  
 معان اول وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الزمنية  
 والامكنة والاقوام **قوله** بحسبها يختلف مدلولاتها عن غير <sup>المتغير</sup>  
 وتغير ذلك المعنى كقولك على ذلك المعنى بالعبارة يدل  
 عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي  
 الذي هو العبارات ومدلولاتها التي يتغير بتغيرها فلا يريد  
 ان يقال الكلام النفسى مدلولات اللفاظ والمدلولات  
 حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته ثم  
 قال بعض الفضلاء انت خير بان ما ذكره انما يتم ان اثبت كونه  
 المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بقدر ايضا ان الكلام

النفسي مدلول الكلام العقلي عند اهل الحق وما ذكره من قول  
ذلك عاين مدلول العبارة التي هي اجماع كلامهم بعيد عن مقتضى  
محمل قول المقوم منها هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر  
بالعبارة او الكتابة او الاشارة متغير للعلم واما انه كلام  
ام لا فهو مطلب آخر انقضى الشك بكونه ليس بهذا  
نفسيا كما اشار اليه الاقرب الى الحق وليس المراد بقوله  
النفسي مدلول العقلي انه مدلول للفكر الذي يتغير بتغير  
والاصطلاح كيف هو مستلزم قيام الحوادث بذاته  
بل المراد انه المعنى الذي هو غرض العلم من الكلام الشرعي  
وجب تغير العبارة والاصطلاح وهو الاصل بالنسبة الى  
المعبر عنها المعاني الثابتة في الاصطلاح **فقد** ثم ان  
بيان لمتغيرة للعلم يعني ان الشك يحصل له التصور الثابت  
ولا يخفى ذلك المعنى اعني النسبة الاجمالية عند عدم  
الاخبار عنه فيكون متغيرا بصورة ما اخبر به ثم ان اذا قلنا  
عن ذلك يجب في نفسه تلك النسبة الاجمالية التي يتغير  
بزيادة قائم او نفي له القيام او انقضاء القيام او نحو ذلك  
عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاك فيكون متغيرا لا يتغير

ونبحث من حاشي الاول انه يرد عليه لبعض ما يرد على الاول من ان هذا العلم  
 غير تام في ذاته نعم اذ المصحح كونه تاما كما ولا احتياج الى علم وتوهم قدس  
 الغايب على الشاهد لا يفيد الثاني انه ان اراد عدم علمه بوقوع النسبة  
 عدم التعريف به فسلم لكنه لا يفيد الثاني فطلق العلم وان عدم تصويره <sup>اراد</sup>  
 ايضا فهو م والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لانم تحقق  
 حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس هنالك الا مجرد لفظ الخبر لعل  
 في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تأمل فانه من مطارح الازكية <sup>في الحق</sup>  
 انه عبارة الى اي الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر يغير عن الحاشية  
 التي يحصل في ذهن الامر عند قصد الامر في النسبة الاجابية التي  
 بطريق الاستقلال سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد  
 عدم وقوعه وانما هذا مستطير <sup>قوله</sup> قال في البلوغ بوثب الشرح  
 يعني ان ثبوت شريعة نبينا صلعم موقوف على وجود البارز علمه وقدرته  
 وظلمه وعلمه صدق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته <sup>قوله</sup> اما على ما  
 سوى الكلام فلان ثبوتهم موقوف على ثبوت نبوته عم وهو موقوف  
 على ظهور امر خارق يكون فعل الله نعم لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة  
 موافقا لدعواه ولا نشك ان خرق العادة حال الادعاء موافقا للدعوى  
 موقوف على كونه نعم موهوب <sup>قوله</sup> انما ادعاهما وايضا الرسول من سبيله



الذي لم يتبين في الأحكام فلا بد أن يكون المرسل موجوداً قادراً على الإلهام  
علماً بعينه بخلاف من يشاء من عباده وأما توقفه على الكلام  
فلا بد أن يكون الأحكام التي جاء به النبي عليه السلام مأخوذة من  
وهو أقول الأدلة الشرعية وأعلامها وتبعها موقوف على  
بطلانها وما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء لمعل الحقيقة  
عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه إذ غير ما قال المر  
بان خلاف الذي فيهم علماً ضرورياً ليس التزم وما يتعلق بها  
الأحكام أو غلبت الأصوات الدالة عليها وبصفتهم بان خلاف  
في أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك إلى التصديق بالكلام  
لأن الكلام في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم وتوقفه  
أو كلامنا التصديق بكلامه ثم طحا لا يخفى فإن قبيل كلامه قد  
ما في التوقيف يدل على أن الإيمان بكلامه ثم التوقف على الشرع  
وكلامه ههنا يدل على أنه يتوقف على الشرع حيث أثبت  
كلامه ثم باجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع  
أنه لا حاجة في إثبات هذا المدافع إلى نقل هذا الكلام  
فإن الشرح في هذا الكتاب أيضاً بان ثبوت الشرع  
على الكلام فلا يمكن إثبات الكلام به حيث قال في بيان  
الغاية

القادر السميع البصير الشافي المريد وايضا قد ورد الشرع  
بها وايضا بما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح المقتضى بالشرع  
فيها كما لم يحد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف  
ثبوت الشرع عليه لا بد من التوفيق من المخل لا جهة الى المخل  
بل التوفيق يترتب على الان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع  
موقوف على ثبوت كلامه نعم وما قال هننا هو ان ثبوت الكلام  
عامة ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع  
حتى يلزم ما ذكرنا بل على صدق النبي لان مبناه قوله ما لا  
يجمع انتهى على الصلاة وما لا المؤمنون حسن عند الله  
وصدق عليه السلام موقوف على ظهور امر خارج للعادة على  
بدن لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه منقطع بكون  
النقل بذلك من الانبياء ع م وقد ثبت صدقهم بدلالة  
المعجزة من غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بالمعجزة المتكلم  
ليتم الرد انه كلامه فيلزم وجه التوفيق ان الموقوف  
عليه الشرع على كلامه المتكلم المتكلم المتكلم المتكلم  
المتكلم وجه التوفيق اللازم ما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه  
تعالى على ثبوت الشرع واللازم ما ذكره هنا توقفه على نفسه الشرع

المتكلم بالشرع  
بين المتكلمين

فيه انه لا معنى لتوقف على نفس الشروع الا لتوقفه على ثبوت في نفس  
كما لا يخفى **قوله** وقياسه يستلزم الى دفع ما يقال ان ما أخذ الاثبات  
الكلم لا الكلام وانما الكلام انزه عما ان النفس الخطية انزه  
فلا يلزم عن ثبوت التكلم ثبوت الكلام ومن وجه الدفع **قوله**  
والعقولة الى ان يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ما  
الاشتقاق وان ثبوت التكلم يقتضي ثبوت الكلام بذاته نعم لكن قبا  
التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد  
والقائم بذاته نعم هو الاجاد والكلام عرض موجب في محل آخر فلا  
ثبوت الكلام انقبض فيه الى العقولة غير فالذين بقيام  
بمعنى خلق الكلام ايضا الى اطلاق التكلم والحال عليه نقا  
عندهم باعتبار معنى حصل في غير قال في شرح المختصر القصد  
في مسألة المشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حصل الغير  
خلاف العقولة فالمراد اطلاق الفاعل عليه نعم باعتبار الخلق وهو الخلق  
انتهى كلامه وكيف وهم غير قائلين بالاضافات والقيام والنبوت  
انهم يقولون بانهم نعم من تكلم بمعنى انه موجب الكلام في محل اعلم على  
لاني جب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه نعم هو  
والاصوات القائمة بذات الحافظة والقادر الى تسجيل بقاها

الذات

افعال  
 تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقادر لان العباد مخلوقاتهم بالذات  
 تعالى املي **قوله** وهو عدل عن الظلم والظلمة يعرف ما قاله المفسر من ان  
 معنى المنظم ايجاد الحروف بخلاف الظلم والظلمة فان الخلق كونه من قاصد  
 الخلق لا من اجبه ولو في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلين  
 اننا قم نسبحه سبحانه وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا  
 ان موجد هو الله نعم على ما هو راي اهل الحق **قوله** وانما الكرامة فتعالوا  
 بحديثه ان قائلون بان الكلام المكي من الحروف والاصوات حادث قائم  
 بذاته نعم هم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدوة  
 على الظلم على ما قال في شرح المقاصد طارأت الكرامة ان بعض الشئ  
 احدث من بعض وان مخالفه الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا  
 الى ان المنظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته نعم ان كلامه هذا هو  
 المشهور لكن قال في المواضع في باب التفسيرات ان الكرامة انما  
 يتولون بقيام قول كن او لا ارادة الله عز وجل في الاعداد **قوله**  
 هذا انه هيب الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد الفطاني وجماعة  
 من المتكلمين قالوا ان كلامه نعم صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا  
 انما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب حدوث  
 المتعلقات وذلك في الاثر الفصيل برده عليه ان كان الكلام النفسي

الحادث الذي في الخارج  
 في اجابته فالحق وهو

انه اذا



مدلول اللفظي لزوم ان يكون متقدداً كمتقدد اللفظ ومن ثم ذهب المحقق  
 الى ان نسبة العلاقات احوال هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي  
 عليه دلالة الموضوع على الموضوع لسه وليس كذلك عندهم  
 بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر  
**قوله** الجواب الحق اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود  
 الكلام يدعون العلاقات في الازل لا يعني ان يكون ذلك صفة  
 واحدة حقيقية غير متكررة فان التكرار بحسب العلاقات  
 والاضافات لا يوجب التكرار بحسب الذات وانما كان هذا  
 الجواب لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي على دلالة الاثر على  
 المؤثر الذي هو خلاف الفهم **قوله** واعترض على مذهب المتقدمين في نقل  
 في الحقيقة هذا الاعتراض ليس بخصيص بمذهب المتقدمين ولا بحسب الاختصاص  
 وهو ان ذكرها مع جوابه فلا وجه لبرادته اللهم الا ان يراد بالمتقدمين  
 السوال والجواب وحيد الاول انهم كلامه بعينه ان هذا الاعتراض  
 واراد على مذهب الجمهور لا القائلين بان تعدد الكلام ازلية بل ان  
 يقع كيف يكون صفة الكلام في نفس غير امر ولا نهى ولا خبر ولا  
 ولا يمكن وجود الكلام الا في ضمن الخاص فلا وجه لخصيصه بمذهب  
 المتقدمين واحسب بانهم اورد السوال كما وقع فيما بينهم على ابن

بحسب الذات

اي بقوله فان قيل صفة افان  
 للكلام لا يقتل وجوده  
 بدونها قلنا نعم الخ

اي الواقع هو الاراد على مذهب  
 المتقدمين

حيث جعل حدوث الاقسام فيها لازما ولجعل التقطع ازايا غير المعلوم  
منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايضة ونقشاً الاخر من  
استنباه النفس بالظلم التقطعي فان التقطع لا يخرج عن هذه  
الاقسام ولا يرجع بدونها فلهذا التقطع لا يجعل الاقسام انواعاً  
لصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد **فان** الامر من حيث هو  
يعبر ان الامر المتردد هو الطلب بطريق الاستقلال من حيث هو كذا  
غير **الخير** الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او عدم وقوعها  
من حيث هو كذا يدل على ذلك اختلاف فوازمها فان الاول  
غير محقق للصدق والكذب بخلاف الثاني **فان** بخلاف الكلام دفع  
لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو متغيرا لم يتغير  
لانهم ان يكون متغيرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة  
واحدة مشخصة لا تتغير فيه بحسب الذات بل بحسب التعاقب  
فيتركهم ان لا يقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الاول  
كما نلزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يترك من متغيراته  
الخير متغيراته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص بعينه انه  
هو تلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار  
تعلقه بالما توريده وهو لا يخرج جبهه عن كون ذلك الشخص **فخرج**

ينبغي ان يبق بدل فكذا  
النفس فتوهم ان النفس  
كذلك

د

عن كونه متصفا بحقيقة اخرى من كونه خبرا او زيدا او استغناء  
او فردا ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه زيد ولا  
يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك  
الا اعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحقيقة كونه كاتباً والسر  
فيه ان هذه اضافاً عارضة له غير داخلية في هويته فلا يخرج  
بهذا الاعتبار عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعاقبات  
والاضافات متباعدة فلا يصدق لبعضها صدق البعض الآخر  
قال الفاضل الجليلي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على طهية جميع  
لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد  
من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم  
الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا اتحاد ان يفتى ولا  
انه ليس بشي لان الصدق المعينة فهو الصلح المقول على  
التحالفين بالعدد ان يكون قولاً في جواب ما هو بمعنى ان  
غير باهي فيجوز ذلك الصلح جواباً عنه لان يكون محمولاً على  
ولذلك انه لو سئل ان زيدا كاتباً والعالم والقائم  
يقال في جوابه انه ان لا انه زيد على ما بين في منعه فهو  
لا يجب الاتحاد والالزام للاتحاد بين كل امرين بينهما ملائمة

وذلك يدعي البطالة <sup>في</sup> ولو سلم نجعل البعض أي ولو سلم ان  
 الاستنزام ليرجب الاحتياج نجعل الامر النهي والاستفهام  
 والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود  
 نوع الاستنزام بين الكل اذ ما من خبر الا يستنزم الامر بالعلم  
 بمضمونه والنه عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كمالا ينبغي  
 وبهذا ظهر فساد ما ~~يحل~~ قال الفاضل الجليل ان استنزام اخبار  
 الانشاء غير باين ولا مبني ولو ادعى مجر الجواز والامكان  
 فهو غير مقيد وقد يقال في وجه التجميع كل طلب في الكلام <sup>اللفظي</sup>  
 يحصل بغيره في الكلام الخبري قال قولنا اضرب حصلي  
 بالضم في نصيب على باين في الضم فيكون الخبر اصلا في اللفظي  
 فكذلك في النفس وانت خبر بان هذا طعن لا يفيد الختم على  
 المجموع في اللفظي ايضا غير متيقن في <sup>نفس</sup> ~~نفس~~ عينية ان ضربه  
 اي ان المتحقق في صورة لصور الرجل الابن والامر شيء هو  
 الغرم على الطلب وخبره هو ممكن ولما نفس الطلب فلا شك  
 في كونه سفرا بل قيل هو صحيح لان وجود الطلب بدون من يطلب  
 منه شيء صحيح كذا في شرح المواهب فيه انه انما يكون صحيحا اذا  
 طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه ولما اذا طلب ان يأتي



اجيب بان المعلوم الموصوف  
 على ذلك فاعلم الخطاب  
 يستأنس لذلك بان الموصوف  
 في علم الذرفه الخطاب واتي  
 بالاجواب كما قال نق  
 الست بربكم قالوا بل كذا

ببدي وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعلوم  
 وان كان المظم الايمان حال الوجود محل الشك حال الوجود  
 ليس في فهو غير فاعلم الخطاب ولا بد للطلب وان كان  
 الخطاب الايمان حال الوجود من فهم الخطاب **فهم**  
 يلزم ان لا يضرنا النبي الى غير ان ما ذكرنا من ان في الصوة  
 المذكورة الغرض على الطائفة فيقضي ان لا يضرنا النبي عليه  
 بشي ولا يضرنا بالعلم على الامر والنهي بالنسبة اليه  
 وانه قطع البطون ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام  
 عام لكل مختلف يولد الي يوم القيامة ولذا يجب ان  
 وان خصا من خطابه باهل عصم وثبوت العلم في علمهم  
 بطريق المياس ببدي **فهم** لا بالقول فرق بين الامر  
 الصريح الى غير ان خطابه علم الحاضر بل بالقصد والصرحة  
 والفاينين بالسمع والظن والخطاب المعلوم مضمنا وبدي  
 ليس في **فهم** فان المقام يعني ان اطلاق لفظ القرار  
 شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلم  
 اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالمفرد  
 مشتركا بين المعطى والنفس لكن المتبادر منه ولو في عرف  
 اهل

أهل السنة والجماعة هو النفس في وجه سبق الذهن  
 من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يصر بالقراءة المتعقبة  
 باللفظ **دون المعنى** **وقد** <sup>النفس</sup> **تنبه على الترادف الى** **أي** <sup>ايضاح</sup>  
 ذكر الكلام بعد القرآن **تنبه** <sup>أي</sup> على ترادفها **التي**  
 الانسان البشر **فما** **حاشد** **ولا يخفى** ان التنبه انما يحصل  
 لان تولد كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه يكون  
 متحد معه في المقنن اورد وتوضيحه لا يدل له ان المقنن هو  
 الحكم على القرآن بانه غير مخوف **لا على كلام الله** **قوله**  
 وقد ثبت الكلام النفس **التي** **دفع** **لما** **يقال** **انه** **اذا** **كان** **النقل**  
 مخالفا للعقل **يجب** **مفرغه** **العلم** **ومنا** **اكت** **فانه** **لعمل** **العلم**  
 على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحواشي بانه نعم **اذ** **لا** **يعني**  
 لا كلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود  
 البعض بانفاد البعض الآخر حاصل **الرفع** **انه** **قد** **ثبت** **الكلم** **اي** **بالإجماع** **وتواتر** **القطر** **عن** **الأنبياء**  
 النفس المرئوس فيه **شأنه** **الحدوث** **فلا** **حاشد** **لنا** **الى** **القول**  
 على العلم وعمل العلم على وجه الحروف **والاصوات** **يريد**  
 الصحة **على** **العلم** **دفع** **لما** **يقال** **ان** **صاقر** **بعم** **بالاعراض**  
 بعض الابدان صحيح وانما يطابق عليه نعم **ليها** **مغنى** **الاتصاف**

والقيام والتحيز وما يولم الفساد اطلاقا موقوف على اذله  
الشاعر عند المقابلة فماذا الحكم اذ قد ورد به الشعر  
ومصلح الرفع ان المراد انه يصح وصف الباري بالمشقة  
الاعراض المخلوقة لم تم يجب اللقب بان يقال بحقه ان الله  
اسود وابيض ومنحوت ومنجسم ومتحيز الى غيره لانه لا يشك  
انه غير صحيح بحسب اللفظ الا يعرف انه لا يصح ان يقال عن الشيء الجوز واحد  
الحكمة فيه على ما هو رأي المقلد ان ذلك الشخص منحوت <sup>قوله</sup> يراد به  
ان هذا المعنى الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم  
يراد به حقيقة الموجود واذا وصف بما هو من لوازم الخدات يراد  
به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والخيال  
على المتعين النفسى واللفظ فاذا وصف بما هو من لوازم الخدات  
يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم الخدات يراد به  
او الخيال او الاشكال ويراد عليه ان المقصود تحقيق جواب المقصود  
عليه قوله وحقيقته وهذا جواب آخر لا يخلو جواب المقصود لان  
محل جواب المقصود ان القرآن بمعنى الكلام النفسى هو وصف بوجه  
ومفردا ومسموعا ومخفوطا باعتبار وجوده في الكتاب وبوجه  
والفاهن قهرا او مضافا له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار  
بل من

بل عن قبل الاوصاف التي جرت على غير ما هي لها يقال زيد متوبة معزلة  
 وسموع و محفوظ باعتبار وجوداته الاربعه و جعل جواب القسم  
 المحذوف بهذه الاوصاف الظني الحادث دون النفس القديم  
 و انما قلنا ان الظن المنبأ عنه من قوله و اذا وصف الى الاله ملك  
 توجهه بحيث يكون حقيقيا لجواب القسم بان يقال معنى قوله  
 يراد به حقيقة المحبوه ان الخطوط في هذه الصورة ذات المحبوه  
 في الخارج من غير ملاحظة امر يدلي عليه او هو من قبل وصف الشيء  
 بما هو حال حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم الحدا  
 اذ لا يضي عن ملاحظة ما يدلي عليه حتى يظهر صحة الوصف للاحتمال  
 الدائرية و المبدئية فخلق هذا معنى قوله يراد به اللفاظ المنطوقه يراد  
 به حقيقة من حيث يلاحظ مع اللفاظ المنطوقه او الخبيئه  
 او الاشغال المتوشه فيكون حقيقيا لجواب القسم كما لا يخفى قال تعالى  
 الخشي هذا انما يراد لولا ان معنى قوله و تخفيه تحقيق جواب المقص  
 وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب القسم معهم كما كان بعيدا  
 بخلاف الظن عدل الشبهة فقال و تحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى  
 كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصده ان يراد جواب آخر عن شبهة التقدير  
 فلا معنى ليراد قوله ان الشئ وجوده في الاعيان الى الجواب في ان يقول

الملفوظ  
بد

عبد  
الرحمن بن محمد بن عبد الله  
بن علي بن ابي طالب  
بن عبد المطلب بن هاشم  
بن عبد مناف بن قصي  
بن كلاب بن مرة  
بن كنانة بن خزيمة  
بن مدركة بن إلياس  
بن مضر بن نضلة  
بن معد بن عدنان

صواعق مستدرک الاول علی الجوز



ورقبة ان القرآن يطلق على معنيين العلوم النطق والنفس <sup>فحينئذ</sup>  
بما هو من لوازم القديم بآدم والله در من فسر قوله اي عقيق <sup>جواب</sup> المص  
ويعقيق جواب آخر <sup>في</sup> هذا المعنى فانه من مر الى الاقدام <sup>ل</sup>  
والفصيل انه لما عقلت الى معني تفصيل الكلام في ان هذا الجواب  
آخر لا عقيق جواب المص ان المقول لما عسكو بان القرآن منفرد  
بالاوصاف التي هي من سمات الخلق فيكون حاداً اجيب عنه تارة  
بان صفة بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقة معني بلزوم  
حدوثه بل هو خارج عن تفصيل وصف المذكور بصفة الال تعالى  
سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبت يدي  
وهذا اجل جمل جواب المص اجيب عنه تارة اخرى بان الموصوف  
بهذا الاوصاف هو النطق وهو حادث عندنا انما القديم هو النفس  
وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليها اما <sup>بأن</sup> لا  
او بالحقيقة والجار هذا اصل ما قرره الشافعي <sup>في</sup> حاشيته <sup>في</sup> قوله  
قال بعضهم الى اني قال لبعض من لم يجوز سماج العلوم النفسية  
في تخصيص معنى علمية السلام بكلمة انه لا سمع كلامه فمضى  
الجهل على خلاف ما هو المعتاد فنحن به ولا يخفى ان هذا الوجه  
مندرج في عبارة الشافعي فان معنى قوله سمع بمعنى سمع  
والا

والاعلام الله نعم بلا واسطة الملك والكتاب هو لو كان من جانب  
واحد لكن بصوت غير مكتسب العباد علما هو شان سما عنا  
او من جميع الجهات وكذا باخرى للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز  
سماع الكلام النفس لان من يجوز سماعه لا يشعركه <sup>بصوت مكتسب</sup>  
والامام الغزالي خذوه يقول لخص به لانه سمع كلامه لازما بالاضطرار  
وصوت كما ترى انه نعم في الاخر بلاكم وكيف وهم يجوزون  
تعلق الروية والسماع بكل موجود حتى الزيت والصنف <sup>قوله</sup>  
ثبلي اعتبار العلاقة <sup>بشيء</sup> يعني ان قوله باعتبار الالته عليه  
يدل على ان اخلق كلام الله نعم على اللفظي للعلاقة ولا لانه عليه  
واعتماد العلاقة <sup>بشيء</sup> يكونه منقول لا مشتركا لان المشترك  
هو الذي يكون معناه متعديا او لم يتخلى بينها الفيل مع ان المدعى  
ان كلام الله نعم اسم مشترك بين الكلام النفس القديم والنفس  
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول  
عنه اعني الكلام النفس بالنسبة الى الشاغل لان اللفظ المنقول  
حقيقة في المنقول اليه مجازا في المنقول عنه بالقياس الى الوضع <sup>التي</sup>  
الذي هو العقل علما بان في محله وهذا بط لانه لو كان مجازا في النفس  
لصح نفيه عنه بان يقال ليس المقصود القديم كلام الله نعم <sup>قوله</sup>

وهو مح عندكم **جوابه** ان النقل هو هجر المعنى لا بمعنى ان النقل  
المعتبرة المنقول هو **هجر المعنى** الاول وكذا حتى لا يفهم من قوله  
واعتماد العلاقة التي هي المعنى الاول من هجر المعنى لا يفهم  
قوله واعتماد العلاقة **التي هي** فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا  
بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة فتر مع عدم النقل والاشتراك  
العام والخاص وفيما نحن فيه **كل** فان اطلاق الكلام على اللفظ  
شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعنى  
في المنقول لان **المجاز** ايضا نقل لكنه مع عدم هجر المعنى الاول  
قال الفاضل **يظلي** برده عليه **الان** ان المهم باعتبار النقل بل المعنى  
فيه كما حققه **الشمس** في التهذيب هو **اشتراك اللفظ في المعنى**  
حيث قال ان **لقد** مسمى اللفظ فان وضع لكل **عشرون** والا فان  
**اشترى** في الثاني فنقول ينسب الى الناقل والاشقة ويجوز  
انهم **ظلمه** اقول المراد من الاشتراك هو الاشتراك في المعنى  
الثاني حيث يكون الاول مجورا عما **اشتراكه** به كيف وكذا  
مطلق **الاشتراك** كما في النقل **لزم** ان يكون اللفظ الذي **اشتراكه**  
في المعنى **المجاز** منقول لا قال **المراد** ان اللفظ اذا قد **مشتق**  
فان لم **تخل** بها نقل **منه** **تخل** وان **تخل** فان لم يكن النقل **منه**  
**منه**

قال

فمما تجل به ان كان فان المعنى الاول فنقول والا ففى الاول حقيقة وفى  
 الثانى جاز وايضا في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متقدما  
 فاما ان يتجلى به انقل الاول وان تغل فاما ان يكون ذلك بالنسبة  
 فان هجر الموضع الاول يسمى من قولنا شعر عبا او عضا او اصطلاحا  
 هذا اختلاف الشافعيان وان لم يجر المعنى الاول يسمى بالنسبة  
 الى المعنى الاول حقيقة والى الثانى جازا ونسب القوم مملوطين  
 من هذا البيان لاحاجة الى النقل والاثبات قال وكسب فقول  
 هذا لا ينافى الاكونه منقولاً ومجزم ذلك لا يتم الجواب عن السؤال  
 المذكور لان لزوم الحال لا يكون محضاً يكونه منقولاً بل مع كونه  
 مجازاً في المعنى الاول يلزم الحال ايضا كما تقر في الشافعي  
 ولا خفاوة ان الهمج المفعول ضل على غير معتبر بل عدم الهمج معتبر  
 فيه لا يقال لفظ الموضع في قول الله وضعه لذلك شعر  
 باعتبار الموضع في المعنى الثاني واعتبار الموضع بيا في كونه مجازاً  
 اذ لا وضع في الجاز لاننا نقول تحقق نوع الموضع للمعنى الثاني بوجه  
 من حقيقة التناسب بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول  
 جاز بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة النسبة الى الاول  
 ولفظ الكلام على تقدير التناسب ككسب يلزم المفردة من قوله

اللفظ الثاني

في النقل

اللفظ



اقول كون لفظ الكلام كذا على تقدير الشئ ثم اذ عرفت قوله وضعه  
 لذلك باعتبار ذلك الساق تعين لفظ الكلام لتلك اللفاظ لعل ذلك  
 والمدرسية ولا شئت انه وضع شخصي كون كل من الموضوع والموضوع  
 له معينا وهو غير محقق في الجاز والتميز في فرق بينه وبين الحقيقة  
 بل المحقق في الموضوع **النوع** بغير ان اللفظ مثلا انه يجوز ان يلفظ  
 الال على الملوك والكل على الخمر **اللازم** على الملوك او احدى الطرفين  
 بغير ذلك ذلك تتبع كسب المعاني والال على **المقابل** المحقق  
 والمحال ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مستقرا على ما  
 المشهور في النوع لما تقدم من الاطلاق على الناقل **هل**  
 اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر هو وجود العلاقة وعدمه  
 فبطل الاول منقولا والثاني من محال فلازم من المحال عدم  
 العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة انما هو **افعال**  
 ان انقضاء العلاقة كونه منقولا مشهور **فما** حصل ليس  
 في التثبت المشهور من انية من ذلك وعلى نقل من النوع  
 يدل على ان وجود العلاقة معتبرة في المنقول وعدم وجودها  
 في المحال واما ان وجودها يستلزم كونه منقولا فلا كيف وكما  
 محجج العلاقة كما في ان النقل لزوم ان يكون اللفظ المستعمل **في**

بلا حيلة آله

الحجاز

الجازي منقولاً لتحقق العلاقة فيه **على ما ينبغي** في هذا المقام فانه قد خط  
 فيه ادلو الاقران **قوله** وقد تجاب بان اعتبار العلاقة **الاولى** **وتجيب**  
 عن الاعتراض المذكور بان آخر الوضع الثاني مغيرة المنقول  
 على ما هو مقتضى العقل ومجرب اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون الوضع  
 الثاني متأخر عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام **مختصاً** في الوضع  
 الاول ان يعتبر الوضع العلاقة بين المعنيين ووضع اللفظ كما يكون  
 مشدداً لا منقولاً **على ما ينبغي** **قوله** وفيه ان اثبات الوضع **المعنى**  
 في هذا الجواب المذكور نظر لان المعنى من كان مانعاً لثبوت **الاعتراض**

منقولاً

فلا بد من اثبات عدم ترتيب الوضعي وان الوضع الثاني غير  
 متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك من كل وجه خط الفساد  
 ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الذي لا يتكلف فيه وما ذكرنا  
 لك ان رفع ما قاله الفاضل المحشي ان العجيب انفع لعدم تحقق الترتيب  
 في كيفية الجواز ولا حاجة له الى التزام اثباته تامل **قوله** **برؤية**  
 كلامه الى بعض ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك  
 الشخص القائم بذاته نعم يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على  
 النبي صلى الله عليه وسلم كدلالة صفة انه ليس ذلك الشخص فان العراض  
 يتشخص بشخص **قوله** وانزل لم يقطع بان ما قرأناه هو القران **الحال**

هذا على النبي عم المتخذي به انصر سونغ حتى تكون بفقره كونه  
 كونه كلام الله نعم وان اراد به اسم لنوع العام بذاته اعني الالفاظ  
 المختصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل بلزم ان يكون اطلاق  
 على الشخص خصوصية العام بذاته نعم من حيث خصوصية الشخص  
 مجاز الكونه استعمال اللفظ في غيره ما وضع له اذ لم يمنع اللفظ  
 لتلك الشخص خصوصية فيصح لفظي كلام الله عن الشخص  
 العام بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ايسر باسره وه  
 ظم الجلالة وانما قيد بخصيصه لان اطلاق العام على الخاص  
 لا يخصه بل باعتبار عموم كونه فردا من افراد حقيقة  
 لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في المطبوع في حقيقة  
 لانه ان اراد بجملة النفي نفي صدق النوع عليه فانزله  
 عنوع اذ لا يصح نسب النوع عن فرده وان اراد ان يقع نفي كونه  
 في لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصيصه فالحال انه مسلم ومطلا  
 الملازم ثم وان اراد ان يكون موضوعا بالوضع العام لكل واحد  
 الجزئيات الشخصية القائمة بذاته نعم ووردت القران بان  
 ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القا  
 بقران القران ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن وجودها  
 ايضا

في قوله تعالى وانما قيد بخصيصه لان اطلاق العام على الخاص لا يخصه بل باعتبار عموم كونه فردا من افراد حقيقة

ايضا مع انه لا نقول بحيدونه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ  
والمعنى الموضوع لفظ القرآن لقديم حيث قال القرآن اتم لفظا ومن  
وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا مشككة على هذا  
التقدير يلزم ان يكون اللفظ النسخ خارج لفظ القرآن ثم حادثا  
ضد ذلك ان الالفاظ القائمة باذهان القراء وحادثة سواء عرفت  
مع الترتيب او بدونها نعم انها قائمة بالالفاظ القديمة القائمة  
بذاته نعم وهذا نظري فسادا وما قال الفاضل المحشي من انه لا سجالة  
في وصف نوع كعدم الدوام بالحدوث فان الاخر ادعى بحدوثه بعضها  
قديم وهو الشخص القائم بذاته نعم وبعضها حادث وهو الاشخاص  
القائمة بذوات الخلقوات فلا اشكال اصلا على ان  
هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراد له بل المعاني  
التي صنعت لكل واحد منها بالوضع العام **والا** **فقط**  
بان يجعل الى اي لا يخص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل  
لفظ الكلام من حيث هو بين الشخص القائم بذاته نعم ومن النوع  
في لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص فخصه فجازا ولا يكون  
كلامه متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققة  
في ضمن الفرع القديم القائم بذاته نعم ازالا بذكر اعاد الحادث



بالإنجاز المتشقة من تشخيصها إلى الحادثة نقل عن <sup>المعلم</sup>  
 عنه إلا أن يجعل شرطين ذلك النوع والفرد من الخاص  
 والألزام أن يكون النظم المؤلف المحجج المنزلة على النبي <sup>ص</sup> مطلقا  
 مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه أنه بقى لزوم أن يكون الملاح  
 الكلام على ما تقرر وكل أمضا مخصوصه مجازا فصاح <sup>نفيه</sup>  
 وذلك بطم بالاجتماع وأيضا يلزم أن يوصف كلام الله <sup>الله</sup>  
 حقيقة لم يرد النظم المنزلة على النبي <sup>ص</sup> م قال بعض الفضلاء  
 فالخلاص اختيار الشق الأول وما تقرر وكل واحد  
 كان بالانبات هو يقوم بذاته وإن كان لغاير باعتبار  
 تعلق <sup>اشتماله</sup> **قوله** تسجل الحركات يلزم أن تكون <sup>التي</sup>  
 مع كلام الله ضرورة أن مدار البلاغة على أمور <sup>لغوية</sup>  
 ترتب الأجزاء من التقديم والتأخير واجيب بأن عرضه  
 ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي  
 وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وإن الحروف بهذا الهم  
 والترتيب الوضعي تكون كلمات ولا الكلمات كلاما <sup>وهو</sup>  
 اللفاظ المتريبة <sup>الزمان</sup> وضعها وإن كان مستحيلا في حقا بطل  
 جبري العادة لعدم ساعد الآلات لكنه ليس كذلك حقيقة

وهو

وجودها مجتمع من لوازم ذاته ليس في متنازع الاجتهاد فيقضي  
ذواتها فيجب ان القول بالترتيب الوضعي بين الخواص القائمة  
بذاته نعم غير معقول لانه انما تصور في الجسم شيئا دون الجود  
والا يلزم القسام بالايبرس ان الصور القائمة بالنفس  
الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد تعالى في الجواب  
ان انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم  
انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق يجوز ان  
يكون هناك ترتيب والتيف يتحقق به الفرق عدم الشؤ  
به لاننا في وجوده في نفس الامر اقول بر على الجوابين  
انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزّل على النبي مسموعا وناقضا  
كل واحد من كلام الله نعم لان الكلام على هذا هو اللفاظ  
القائمة بذاته نعم بالترتيب الوضعي او بالترتيب الدرس لا بشعوبه وعقوب  
متحقق فيها اذ لا ترتيب ههنا سوى الزماني قيل في الجواب ان ذلك وهو بعض المحققين فاقال الله  
الناصب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان حصل تحقيقه ان كلامه  
الله ثم صفة حقيقية بسيطة كما تر صفاته الكمالية وانما  
المقدّر والتأثير بحسب التعلمات والاعتبار فلا ريب عليه  
ما ذكر اقول ويجب اذ لا حار في عبارة بان كلامه صفة

حقيقية بسيطة كيف تكون الفاظ القائمة بذاته ثم مراجعة الى  
صفة حقيقية بسيطة مما لا يقبل ولا يتصور محمدة ولم يرد به  
الحكم يرد بالاضافة المعزاة اضافي الزر هو تعلق بين المحنة  
والمنحج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق  
الا بتحققه فيكون حادثا النسبة لحث المحنة بل اراد الصفة  
الحقيقية التي هي مبدأ لهذه الاضافة وحلة لها وكذا سائر  
العبارات من الاجزاء والاحداث والابداع والاختراع وال  
والامانة والخلق والتخلق والترقيق المعنى ذلك انه ليس  
المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدأها بر وعليه يجهو  
يعني لانهم لو كان المكون حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا  
لحوادثه اذ يلزم لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز ان يقوم بغيره  
لما في محذو عليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فان  
وهذا المنع وقع بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان  
يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى للمكون الاضاقام المكون  
اختاره ليلان اعني الرابع والاول وهو ظفر وجوابه ان  
حاصله ان انما هذا الدليل وانما فاع المنع المكون ينبغي على  
امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم  
يتم

اي مع عدم الالهام  
كما هو معلوم

لم يفتقد الى هذه المقدمة فانفع المنع ولم يجد المبدأ  
بر عليه الخ حاصله ان اراد الجواز الشرعي فالملائمة  
للاية الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبرياءه كما  
هو رأي الحق عليه والقاضي واذن الشارح كما هو رأي الأصحاب  
وسلاما مفقودان في شققات الاعراض المقدرة له نعم  
وان اراد الجواز العقلي فالملائمة مسلمة كما بطلان  
اللازم ثم لا بد لا يخفى من دليل ويمكن الجواب بان المراد  
الجواز يجب اللغة على ما ذكره المحقق في السابق ولا يشك انه لا يصح  
الاطلاق لغة على القادر على السواد فانه لا يقدّر للجبال الذي لا يقدّر  
على صيغ السواد والحمرة انه اسود وأحمر مع انه لا يصح عليه  
انه قادر عليه **القول** ويرد عليه منع مشهور في بعض الأناتم انه لو  
كان المتكوي حاداً لكان اما مكونا بمتكوي آخر او معك المتكوي  
ثم لا يجوز ان يكون مكونا بالمتكوي المنز هو نفس تلك التكوين  
فلا يلزم النسبة ولا وجود المتكوي بل لا تكوين ويرد عليه  
انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون  
التأثير عين الانز واجيب بان المراد بكون المتكوي عينه  
انه ليس في الخارج الا المكون او المتكوي اما تكوينه فامر



بغير العقل وليس له تحقق في الخارج مما زاد عنه بحسب  
الخارج والاحتياج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين  
نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو  
المراد بقوله وقد اشترطنا الى ماله وعليه اي قد اشترطنا الى نفسه  
وما يضم **ف** ويمكن ان يقال نفس التكوين بعينه لا غير انه لو  
كان التكوين معادلا لاحتياج الى تكوين آخر او حدث  
بغير التكوين لم يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث <sup>الصفات</sup>  
البارز بقوم وقيامه متعلقا او لا بوجود نفسه ثم يجوز ان  
الحادثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر  
عن الوجود على وجوده <sup>مستقلا</sup> اذا استأوان كان مقارنا له في  
الزمان فان وجود الصفات والاعراض اغاها بقيامها بالتحال  
على ما قالوا من ان المحل مقوم لها وان وجودها في نفسها  
هو وجودها في الموضوع ولهذا <sup>ف</sup> لا ينتقل عنها فيكون  
الصفات من حيث قيامها بالواجب بقدر <sup>الوقت</sup> بالثبوت على وجودها  
وان كان مقارنا له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث <sup>الصفات</sup>  
قيامه بذات الواجب بقدر متعلقا بغيره نفسا <sup>فقد</sup> عليه  
بالثبوت مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى  
قال

قالا عني المتيقن فيه انه اذا كان متعلقا بالتكوين وجوده يكون  
 المتكون هو الموجود فان كان الوجود متكونا يكون الموجود هو نفس  
 التكوين ايضا يكونا متعلقا بالتكوين فالمتكون المتعلق  
 بنفس التكوين ان كان عينه لا يزم سبق الشيء على نفسه  
 وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه لكان  
 وجوده لذاته متكونا واجبا وهو متعلق بقياسه بنبذ الباري  
 انه كلامه ولا عني عليك انه كلام مفشاة قلة التدبر  
 وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين قائما بذات  
 الواجب يجب الذات متعلقا على وجوده تفهنا ما اذنا  
 وهو لا يسنلزم تقدم الشيء على نفسه لان المسبق هو  
 نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا  
 اللازم اقتضا التكوين بشرط قيامه بالواجب ومخلية  
 ذاته فيه لوجوده وهو لا يسنلزم كونه واجبا لذاته  
 ولا انفساد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام  
 المشهور فيه نعم يريد عليه انه اقامتم عليه لو لم يكن  
 قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن  
 السيد قدس رده عليه في شرح المواقف وقال

سني  
 ولا انفساد باب

وقف

انه ليس شيء اذ يصح ان يقال جلد السواد في نفسه مقام الجسم  
ولغا مثل الخشبي حيث بالتدريج يظهر جوابه لما قرنا لك  
باختيار الشئ الثاني بادنى تأمل فلا يصح بخافه  
الاطناب فان قيل اكان الكون قائما بذاته ثم يكون ظاهرا  
لاستناع قيام الحوادث بذاته فهذا يمنع ان يصرف قلت  
هذا يروج الى الميل الاول ولاشك في تمامته  
انما الكلام في تمامته الميل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام  
وجديته بعون املاك العلامة **قوله** فاحفظه فانه ينفعك  
في مواضع اخرى مثل الزر او في قديم الارادة والقدرة

بانه ليس جديتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التمسك  
او بغيرها فيلزم الاجاب واغنى في بيان المنع المتكسر  
على **قوله** كانه اراد ماعدا الى غير اراد بالادلة الثلاثة  
الميل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع  
ومبني الامر على تعقيب الاكثر على الأقل فيكون  
الكلام على الحجاز اما اقتناء ما سوسر الميل الثاني  
فادنه لو لم يكن صفة حقيقته بل امرا اعتباريا بالبنم  
قيام الحوادث بذاته ثم بل قيام التجدد وهو جائز كونه قبل  
كل

اي كون الواجب موجبا لها  
مع حده وتما فيها بان نفس  
الشيء المتكسر في الخارج  
القدرة والارادة  
فلا يلزم التمسك ولا الاجاب  
مع الحدود لانه قد يكون  
نفس القدرة والارادة  
من حيث انهما في البار تعالى  
ما يقتضيان وجودهما فيكونا موجبين لانه وجودهما مقتضى قيامهما بشرط قيامه  
بينهما

شيء ويملك ولا الله ~~ولا الله~~ ولا استغناء عما ذكره الكثرة  
 لان التزم في كونه حادنا وهو فرع كونه موجودا واما عدم انبثاق  
 الدليل الثاني فاذن مبناه لازم الكذب والجواز في خبر نعم و ~~فهم~~  
 لم يكن حادنا بل ~~يحيى~~ الحاد والتجديد لا يخفى وقال البعض ان اصل  
 الظم ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية اذ لو  
 كان من الاضافات لكان ان يقال انه يجب العود الى الجواز لعدم  
 الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم ان يضم الكثرات او تحقق  
 الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين ~~محتمل~~ ~~محتمل~~  
 بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يعنى بخط بالبال ان التكوين تغير  
 للعدو والارادة لا تأخذ بالضرورة ~~في~~ الفاعل عند تصور  
 بهذه الخبيثة معنى به عتاز عن الفاعل ويرتبط بتوسط  
 بالفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول  
 ولا شك ان هذا المعنى متحقق بذاته وان لم يربط المفعول فلا يكون  
 عينه مثلا بخدمة المنادى حين تصور ~~بجانب~~ كونه ضاربا  
 مفعول عتاز عن الضارب ويرتبط بتوسط بالضم بحيث  
 يصح ان يقال ان الضارب امره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون  
 ذلك المعنى عين الضرب الذي هو امره وهو تغير للعدو والارادة



هذه الخرافة ما تقدم في قوله  
وكان ذلك ما لم يوفق عليه

۱۷۲

ان سہ

ان اتقاء اوصلى الى انه موجود ايضا انه موجود بمعنى ان المقصود  
 هو انه هو اثبات الحق للغير ليس بالصفات واما انه موجود  
 او امر اعتباري بغير العقل عن نسبة الفاعل الى المفعول  
 وليس في الخارج امر زيد عليه فهو بحث آخر على انه لو تم طريق  
 اثبات وجود الصفات وزيادتها من ان نعم عالم وقادر  
 ومريد ولا معنى لها الا من انصف بالعلم والقدرة والارادة  
 او صلي ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود المتولين  
 وزيادته على الذات بان يقال انه نعم خالق كل شئ والمعنى  
 الخالق الامن انصف بالخلق فلا بد ان يكون امره وجودا زيدا  
 على ذاته كسائر الصفات وما ذكره انفع مما ان انما به الامتياز  
 والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امر زيدا على الذات  
 صور القدرة والارادة يجوز ان يكون امر اعتباريا ودور وجوده  
 كونه ما به الامتياز والارتباط امر خارجا غير محمول على عالم يقم  
 عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المناقشات  
 غير مقبولة وفيه الاندفاع فلا استرة عليه فهو او يكون  
 المتعلق اليه ليعتبر ان تكونه لكل جزء من اجزاء العالم يتم ويكون  
 حالات يكون المتعلق الا الى الوجود متى وقت تفحصه فتتوقف  
 فغير كون

عليه

فكونا

بيان وجه اندفاع الاخير ان شهادة  
 الوجدان غير مقبولة اذا  
 لم يكن ضروريا وهذا  
 غير وري

على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا متعلقا بالتكوين <sup>لأنه لا يوجد</sup>  
في الازل في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت

فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل <sup>عقبة</sup> وهذا  
هو الانسيب الى الظاهر وجه الانسيب فانه يحتمل ان يكون  
معنى عبارة المص هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم وكل جزء  
من اجزائه وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقاته  
حادثه على سبب عتد الاوقات ويحتمل ان يكون  
معناها هو تكوينه الذي يتعلق في الازل بوجود العالم وكل  
جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقاته قديمة

وتكون حادثة المكونات مجردة اوقات وجودها الهم  
الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه  
العالم وكل جزء من اجزائه عند تعلقه بعدم تعرضه  
للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني وحاصله  
منع الملازمة الى اى عالم انه لو كان التكوين قدما لزم قدم المكونات  
كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول مجرد  
او القديم ما لا يتعلق وجوده بالاجاد وقال الفاضل الحنفي  
من انه لا يصح منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة

الظاهر ان يقول هو تكوينه المتعلق  
بالعالم وقت وجوده لان عبارة  
هذه تشير بان التكوين ايضا  
حادث

شي

الملازمة

عالم

عن المكون عند العالمين بحيث المتكون كما ان الضرب به متاخر عن  
المضروب ولو كان المتكون قدما يلزم قدم المتوات فان قدم  
النسبة سينتزم قدم المستبين كما ان قدم الضرب ينتزم قدم  
المضروب ثم وحيط محض اذا لا معنى لتأخير المتكون عن المكون  
كيفية التعلق فيا بعد على منتهى العالمين يكون المتواتر  
اضافة انه عبارة عن تعلق القدم على فوق الارادة بوجود المقدار  
في وقت وجوده ولا شك ان ذلك التعلق محتم على وجود المقدار  
ولعل ذلك الحفظ وضع من تشبيههم للمتكون بالضرب به هو ليس  
الا محض كونه من قبيل الاضافات التي كونه متأخر عن المكون  
مثلي الضرب عن المضروب على اصح <sup>بعض</sup> الاضافات في قول  
ولما استدل العالمون ~~بأنه~~ <sup>وقد سبق لهم</sup> ~~في~~ <sup>اليعرف</sup> قد سبق لهم  
ان قوله وما يقابل جوابا استدل العالمين بل هو اعماض  
على قوله ان تعلق فاما ان سينتزم الى حاصله ان ترديد التعلق  
بين استنزام القدم والحادث قبيح غير محتمل لان تعلق  
وجود شيء بشي سينتزم احتياج الاول الى الثاني في <sup>الشيء</sup>  
فسينتزم ~~المضروب~~ <sup>المضروب</sup> البتة اذا لا معنى للحادث الا احتياج  
الى الغير في الوجود <sup>ليس</sup> ~~شيء~~ <sup>الشيء</sup> الى غير ما يتوهم في توجيه افعال البشر

ثم



لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة في كنف القوم الغفلة  
 منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى  
 الخضم على الكلام الا يرى انه قد ردد المراد وجود العالم بين  
 التعلق بذاته او بصفة من صفاته ويدل عدم التعلق مع  
 ان عدم التعلق مما لا محالة لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن  
 بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم  
 يحل يعترض عليه **بأنه** على انه يجوز ان يكون الحق بعينه  
 يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاستحالة الخضم ويكون الترديد  
 صبيحا على ما هو سلم عنده والى كانت فاسدا في نفس الامر  
 فان الخضم القائل بحقيقة المتكولين يقول ان الاحتياج لا يلزم  
 الحق بل قد يكون الشيء مع احتياجه قدما حيث قال  
 كانتم لو كنتم المتكولين لزم قدما لكونكم مع احتياجهما الى  
 المتكولين قال الفاضل العنشي في توجيه العلاقة اي يكون الجواب  
 المترضية الترديد المذكور جوابا للزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد  
 فيها فان لم يجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية  
 الباطلة حتى يحصل الالتزام انه كلامه ولا يخفى عليك  
 من هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله **لشئ**

لعل وجهه انه لا يلزم من عدم  
 الاعتراض عليه تسليمه

٨  
 او على تقدير انه يكون الجواب الزاميا  
 يكون الجواب الزاميا هو  
 مسلما عند الفهم لانه  
 اذهب الى جميع  
 الاحتمالات العقلية  
 كانت مستلزمة  
 او لا

شيوعه نظائر تسمى بالذرة فلا معنى للعلاوة **وهو اجل**  
 ان المراكمة يعني من اجل ان المواد بالحداد ما يكون سبوقا بالعدم **فجاء**  
 من عدم الى الوجود **وبالفهم** خلافة يقال ان التخصيص على كل خير  
 من اجزاء العالم اشياء الى الوجود من عدم العالم ببعض  
 اجزائه كالمسكون والصورة لانه اذا كان معنى الحادث **ما ذكره**  
 من المتكويين الذرة هو نفس الاحداث الاصل **جاء** عدم الى الوجود  
 فيكون **ما على** ان عدم ان بعض اجزائه غير مخرجة من عدم خلافة معناه  
 اعتمادا الى العبرة بالوجود فلا يحصل الرغوى ذلك الزعم لانه الضم  
 يقول بالحديث **بمنه** لعن **وعا** من ذلك ان يضع ما قال بعض اهل  
 ان مجرد ان الحادث عند ما بالوجود **بانه** لا يجب كون ضارة  
 المتكويين الى طرفة من اجزاء العالم **ردا** عما من عدم شيء من اجزائه  
**الم** يثبت ان اضافة المتكويين **توجب** الحدوث بمعنى ثبوت البداية  
 للوجود **وبوجه** الانقراض **ظ** **فمن** ذلك البعض **وهو** من هذا الى  
 امر من اثبات اختيار الصانع **لا** **ولا** يخفى انه **بالعنه** ثبوت  
 الشئ **بعدم** الا فهم انما يقولون **لعدمها** بمعنى عدم المسبوق الى  
**بما** لا يخفى على اهل الافهام **وهو** جعله بعضهم من ثمة **التي**  
 يعني ان التسمي جعلي **وهو** غير المتكوي كلاما مستقلا **بما**

الاجزاء

فيه ما هو في المتكويين مبدأ

ما اذا كان  
 بان يكون  
 معنى التكون  
 الى العبرة بالوجود

وفسر ذلك بدل

المسئلة التي اختلف فيها المتأخرين والاشعرى حيث ذهب اليه  
 الى انه غير المكون والاشعرى الى انه عينه وحمل الفير على ان يقال العين  
 حجب المعلوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب  
 انما ثبتت المفاهيم بحجب المعلوم لا التحقق <sup>بجعل بعض الشرائح</sup>  
 هذا العقاد من تمة جواب الشبهة التي اوردها القائل ان حجب  
 المكون وحمل الفير المذكور فيه على الفير المصطلح وهو ما يمكن  
 انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من عدم <sup>المكون</sup>  
 عدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق  
 في وقت وجوده وهو غير المكون عند الصحة الانفكاك انما  
 من الجانبين لان المتكويين ثابت في الازل بدون المكون  
 ضرورة ان تعلقه بالمكونات في الازل وقت وجودها  
 وكذا المتكويين فيكون عنه في الحيز فلا يكون المتكويين اضافة <sup>المكون</sup>  
 حتى يلزم ما ذكره بل صفة حقيقة ذات اضافة والاى وان  
 كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه  
 اضافة من المكون ضرورة ان النسبة لا يتحقق بدون  
 المنسب اليه **له** وليس شي الى اى باجملة بعض الشرائح  
 ليس شي الى اى صحة الانفكاك من جانب المتكويين غير مسلم

عند الخصم لان المتكوي عنده اضافة لا يتحقق بدون المتكوي  
وصحة الانفكاك في جانب الملوك لا يقيد في اثبات كونه صفة  
حقيقية حتى لا يلزم من قدمه قدم المتكويات لانها موجودة  
حالة كونه اضافة فان المتكوي حال بقائه موجود بدون المتكوي  
فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المتكوي  
غير موثوق على ان يكون صحة الانفكاك في جانب المتكوي  
مسلم عند الخصم القائل بمجوده لان الشبهة المذكورة  
كانت واردة على مذهب القائلين بقدم المتكوي فيكفيها  
الجواب على مذهبهم كيف وماصل الجواب صنع اعلا منه  
اي لانهم ان يلزم من قدم المتكوي قدم المتكويات لان المتكوي  
غير ملوك عندنا لصحة الانفكاك فيها عندنا فلا يكون  
اضافة كالضرب ولا نكاح لان معنى <sup>هو</sup> لان يقال انا  
لان صحة الانفكاك فيها يدل على ما قلنا بقيد المسلم  
وهو غير المتكوي بقوله عندنا لانه لا يشوبها ريب على انه لو كان  
صحة الجواب موثوقا على تسليم الخصم لانهم الجواب المذكور  
بقوله وهو كونه للعالم ولكل فرع من افراده لو نشق وجوده  
ايضا لان الخصم لا يسلم كون المتكوي صفة متعلقة بالمتكويات

ويكفي ان يلتزم  
وهو ان الخصم اذا لم يسلم  
صحة الانفكاك عن المتكوي  
له ان يبطل السند ويبطل  
السند موجه وان كان منه  
غير موجه في لايتم الجواب  
عن الشبهة الا لم يتم على  
المفهومين ولا يخفى ما فيه  
ان الضعيف



في وقت وجودها بل عنده نفس المتعلق **قوله** على ان عدم الفيزية  
 لا يكفي الى منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بنسب والامكانات  
 غير المعنى ان الامانة لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة اما يستلزم  
 الزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو الاستلزام عدم الفيزية اذ لا  
 كيفية الزوم من جانب واحد كالعرض المحرر في جميع المحل المحرر في الصفة  
 الحديثة مع الذات فان الزوم من جانب العرض والصفة يتحقق مع  
 انها متعارف للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع النفي لا يفي في الجواب  
 ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عنده فلا يكون  
 اضافة عنده كالضرب والا للمنع انفكاك مع كونه من غير ذكر  
 نفى الفيزية **قوله** والصفة الحديثة مع الذات اربعة الصفا المتجددة  
 لذاته نعم من كونه قبل كل شيء وبعد وازقا وخالفا وحسبا  
 ومحييا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قاله من ان المحل المحل  
 ان الصفات الحديثة داخلية في العرض فذكرها مستدرك قال  
 في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال  
 من كونه خالفا وازقا ونحوها **قوله** قيل عليه ان المتكلمين الى قوله من  
 جعل قوله وهو غير المكون من تمام الجواب باحضا على توصيف الذات  
 وحاصله ان الير لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مفارقة التكو  
 الزوم

في وقت وجودها بل عنده نفس المتعلق **قوله** على ان عدم الفيزية  
 لا يكفي الى منع الملازمة التي ذكرها ذلك البعض بنسب والامكانات  
 غير المعنى ان الامانة لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة اما يستلزم  
 الزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو الاستلزام عدم الفيزية اذ لا  
 كيفية الزوم من جانب واحد كالعرض المحرر في جميع المحل المحرر في الصفة  
 الحديثة مع الذات فان الزوم من جانب العرض والصفة يتحقق مع  
 انها متعارف للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع النفي لا يفي في الجواب  
 ان يقال وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عنده فلا يكون  
 اضافة عنده كالضرب والا للمنع انفكاك مع كونه من غير ذكر  
 نفى الفيزية **قوله** والصفة الحديثة مع الذات اربعة الصفا المتجددة  
 لذاته نعم من كونه قبل كل شيء وبعد وازقا وخالفا وحسبا  
 ومحييا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قاله من ان المحل المحل  
 ان الصفات الحديثة داخلية في العرض فذكرها مستدرك قال  
 في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كصفات الافعال  
 من كونه خالفا وازقا ونحوها **قوله** قيل عليه ان المتكلمين الى قوله من  
 جعل قوله وهو غير المكون من تمام الجواب باحضا على توصيف الذات  
 وحاصله ان الير لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مفارقة التكو  
 الزوم

الزم من بدء الفعل لا يكون عن ما يدل عليه قوله عندنا فان المتوهم  
 عندنا لم ومن يرافقه مبدء الفعل ولما جعله صفة لازمة واللازم من  
 الازل هو تغير الفعل الذي هو قوله لا ينفق قوله ولو لم يكن عنده  
 يعني لو سلم ان المتوهم نفس الفعل لا يبدؤه فلا يكون غير المتنازع  
 انما كره في غير ذلك عدم تحقق الاضافة بهذا المتضايفين  
 ولو لم يغيره للفقولة يلزم ان يكون تغير الفاعل ايضا لان  
 الانفعال كمن جانب واحد اعني جانب الفاعل متحقق ههنا  
 ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما قرره عندهم  
 من ان الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان السفسطين  
 غير وار على انه اذ لم يحمل الفير على المصطلح بل على ما يقابل <sup>العين</sup>  
 بحسب المفهوم كما ينفع عنه الدلائل المودعة في اثبات الفيرة  
 وقوله وهذا كله تنبيه على كون الحكم متغيرا الفعل لا وجعلها  
 ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المتكوك من تمة الجواب  
 يحمل الفير على المصطلح على ما قال الخنسي المدفوف ليس لان  
 هذا الازل اعني قوله لان الفعل يتغير بغير ان ينفق من ان لم  
 يجعل قوله وهو غير المتكوك من تمة الجواب ولم يحمل الفير على  
 المصطلح جواب ان الكلام الزاخي لا يعين ان هذا الاستدلال

قوله

او فلان لا تكلم على لسان الله

صبي على من ذهب الحشم فقال بان المتكويين عني المتكويين وانه اضاف  
 والعرض منه الزاوية واصله ان المتكويين غير المتكويين ان المتكويين  
 على ما زعمت نفس الفعل والفعل بغير المنقولة بالضرورة  
 ويمكن ان يراد الى اي عكس ان يقال في دفع الاعتراض ان  
 ما به الفعل ومبدئه اما حقيقة عرضية فان الفعل والفعل  
 والاختراع والاحد والمتكويين وان كان يدل على المعنى الاصل لكن  
 المراد به في اصطلاحهم مبدئه على ما قرأ وما عجز ان يذكره الا  
 واردة العترة وم يكون قول كالفرض بنظر الامثلة احسن  
 يراد ان الفرض ليس مبدئ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون مقول  
 للفعل **قوله** وقد عرضت ان جوابي الى فعل هذا الجواب بل الى  
 صبي على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح لفعل

**قوله لانه صبي** **الانفكاك** **من**  
**اي الاخر المقوله لان الجواب**  
**الصريح انما يحصل بقوله**  
**على ان عدم الخ فلذا كان**  
**الاظهر ان يقول فان**  
**قوله على ان عدم الخ جواب**  
**صريح**

فان قول السليم شي لان صحة الانفكاك الى جوابي صريح على  
 التسليم الاول وفي قول السليم والصفة المحذرة مع الذات اشك  
 الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل غير الاضافة  
 حادث ولا محذورة متغيرة الصفة المحذرة للذات انهم  
 والاضاهر ان يقول فان قول على ان عدم الغيرة لا يكفي الا  
 من جانب واحد جوابي صريح عن التسليم الاول واراد بقوله  
 حادث

حادث متجدد لان الله صلى بغير الاضافة امر اعتباري لا وجود له  
 في الخارج وكذا فعل الصفة الحديثة لعدم الصفة الحديثة لذاتهم  
 واللازم كونه محلا للحادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل  
 شيء وبعده ومحبيته ومبغضته وازفاؤه الى غير ذلك  
 من الاضافات والاعتبارات **فصل** في الاحتياج اليه **الاحتياج**  
 المتعلق بالاصناف اما هو في النكوتين والايها فاذا كان اليجاد  
 عين ذاته يكون المتكوك محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج  
 الى موجب غيره يكون اليجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين  
 المتكوك فحينئذ خلف فكونه متغنيا عنه وقد يما لا فضا  
 ذاته وجوده قيل **تفسير المتكوبين بالايها** وانسانا الى ان  
 المراد بالمتكوبين الاضافة لا مبدء ما فعل على هذا يكون الكلام الزا  
**ايضا** **ولم** **القدم** اما القوم في يعتبر ان الاقدم اما خوف  
 من القدم القصور وهو من الزمان المعبر عنه بالفار **تفسير**  
 بكونه فالعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان  
 بمعنى انه مدعى عليه زمان طويل لم يقض على العالم ضرورة  
 انه حادث وهذا على تقدير ان اللاحظ لزوم خدم العالم واصا  
 من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم فالعنى اقوى



قد صار واضحاً من العالم وعنده على تقدير الابد لا يخلو لزوم قدم العالم فان  
التكوين اذا كان نفسه يكون قديماً الا انه لا يكون قديماً حال واجب الوجود  
قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ التكون بعينه التكون  
التكوين في حكم العقل يكون قديماً حتى لو غفل عن هذه الملاحظة  
يحكم بقدمه بخلافه فيجب ان يدرك ان ذاته علة مقتضية لوجوده فلا  
حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عن  
لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد واقوى ذلك عند العقل وهذا  
على طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي هو عينه اقوى من  
من الموجود الذي هو عينه مقتضى انه اذا لم يكن بقدر الخلق  
الوجود في الاول بخلاف السالف ان كان خلقا لوجوده في الحال  
على في الخارج فثبت ولا ينفك الخلق ما قال الفاضل المحقق من ان يكون  
الواجب اقوى قديماً محل عينه **قوله** وذلك لان العلم لا يعبر عنه نظراً  
العالم على الوجه الاخر والاصلح له لا يكون حوائجه قادراً على ان يكون  
يدعون لا محالة فيه الضيق فانه اذا كان محتملاً لم يكن على الوجه  
بل على الوجه المتعالي انه لا وجه له عند الحق نعم الضيق في علم  
المتأخر خصوصاً اذا ادعى الخلق ان مبادئه لا كان كما ملأ من جميع  
كذلك انتم ايضا على الوجه الاكمل غير متوجه الابد من قبل **قوله** نعم علم الله

باعتبار القول بان تعالى نظام العالم على الوجه المتصور انما يدعى على كون مؤثره عالميا  
فادركه مختارا ولم يفتضح ان يكون الواجب كذلك ان يجوز ان يكون ذلك  
المؤثر مختارا صادرا عن الواجب بطريق الاجابة والجواب بان ما سوس  
الامر ثم حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير انما لانه مبني  
على اثبات حدث جميع ما سوس الامر ثم وهو لم يثبت جديلا انما ثبت  
حدث ما مضى وجوده من الممكنات استدك عليه بعض التجارب بان  
كل ما سوس الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث  
لان اثير المؤثر فيه بالاجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء كالتحالة  
اجاد والموجود مفتقر ان يكون اما حال الحدث او حال الديم وعلى التقديرين  
يلزم حدوث الامر وحيث انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث صفاته  
تعالى او القول بانها واجبة بالذات وحلا الامرين مشغول **قوي** يشير  
الى ان الروية الى يشير بتفسير الروية بالاشتقاق بان الروية تصدق  
مبني لانفقو لبعض كونه ثم مرثيا لان الاشتقاق صفة المرئى والمصدر  
المبني للفاعل اى كون الشخص رتبة صفة المرئى وانما حاشا الش  
على الاول مع ان الثانى ايضا محتمل لبنائهم منه من غير تقدير  
في العبارة ولانه المستند فيه لان تخفيم انما يربى المانع على  
جانب المرئى وان كان كلامه لا يرد في الاخر فعلى هذا يكون قوله

دون ما لم يثبت وجوده  
كالهقول المجردة

قد يقال انه ككل مفتقر الى  
مؤثر محدث اذ كان  
بالقصد والاختيار  
فلا يلزم القول  
جلها في محدث صفاته

تبادر  
عاش

اورالك

اثبات الشيء ايضا صدور مبنيا للفقول اي كون الشيء مشنا  
لكن قوله قد يبعد ولنا بالنسبة اليه حالة تخفضه من الحجة بالروية  
يدل على انه مصدر لطبيعي للفاعل ويمكن ان يقال نفس الروية بالانكشاف  
نفسه باللائم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما خرج المقاصد  
انا اذا عرفنا الشمس بجدة او دم كان نوعا من المعرفة ثم اذا البينا  
وعرضا كان نوعا من الادراك فوفى الاولى ثم اذا افحصنا  
العينين كان نوعا من الادراك فوفى الاولى سميها بالروية  
فقد هذا هو الامكان الذهني الذي يعنى عدم الحكم بامتناعه بالبعد  
الخيالية هو الامكان المنقش بخيول الذهن وضمنه مع عدم  
الشامل للمتنوع الذي يكون العلم بامتناعه سببا اذ يثبت  
عليه ان العقل بعد التقطية وعدم ملاحظة الليل لا يحكم  
وهو ليس على النزاع لان الخضم قائل بإمكان الروية بهذا المعنى  
فانه يقول ان العقل بعد التقطية لا يحكم بامتناع الروية لكن  
بعد ملاحظة الليل من كونه نعم مجردا عن المكان والجهة  
وعدم كونه جسما مكثفا بالعروض التي هي شرط الروية يحكم  
بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للاشياء  
المنقش بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات والصور  
نهار

الحقيقة  
م

على الامكان ان يكون  
الامر بالامر في اختيار  
الامر في الامر

علا

ان يقال ان العقل اذا خلى ونفسه حكم بعدم امتناع رويته ويمكن  
ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل عنه السلف  
المعاصر لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخييل علمنا <sup>بعدم</sup> <sup>بامتناع</sup>  
بالظواهر <sup>بعدم</sup> <sup>بامتناع</sup> على النوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذا لا يكون  
الظواهر ولا التوقف فيها بحج احتمال ان يظهر دليل عقلي على  
الامتناع اذ لو كفي بحج جواز ذلك في الضمان والتوقف لوجب البصر  
او التوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ  
يجوز ان يظهر دليل شرعي عقلي على امتناعه فلم ان عدم حكم  
العقل بالامتناع بعد <sup>التخييل</sup> كاف لنا في العمل بالظواهر <sup>بعدم</sup> <sup>بامتناع</sup>  
ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات الامكان الثاني في سائر  
السميات كالسمع والبصر والظلام وهذا البصر غير ذلك بل التقوا  
على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فغلبه  
البيان ولعمري <sup>ما</sup> الحسن <sup>في</sup> <sup>الامر</sup> في احكامها وسلك الجواز <sup>في</sup>  
وعلية انه ان اريد <sup>في</sup> <sup>الامر</sup> ان اريد بالفوق بالبصر الفوق بروية البصر  
بين جسم وجسم <sup>في</sup> <sup>الامر</sup> في موضع واحد يجعل المدعى خبر من الليل اذ  
يصير النظام هكذا افاطعوا بروية الاعيان والخواص لا انفرت

اختيارهم



باروتة بين جسم عرض عرض ومكانا مفردة بين بروية البصر  
 مرثيانا وانحرف فساد وان اردية الفرق باستعمال البصر في لا فليد  
 في اثبات العلم اعني كون الاحيان والاعراض مرثيانا بالفرق باستعمال  
 البصر بين الاعي والاقطع مع عدم كونها مرثيانا لدخول عدم  
 في مفهومها لانها عبارة ان عن عديم البصر عديم المبدء التحصيل  
 ان الفرق بتوسط استعمال البطل استلزام كون المعرفة بمبطل  
 لجواز ان يكون البصر عوضه ويتوسط ذلك الادراك في العقل  
 بينه وبين امر آخر قيل ان الضوء قاضية بان المرثية لا  
 تاتفاق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشئ من الاعيان والاعراض  
 القدر يحصل المقصود فيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الروية بشئ  
 من الاعيان والاعراض ضروريا محل امل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء  
 الى ان المرثية هو الاعراض من اللون والاصواء وغير ذلك على ما بين  
 في محله فمبرر عليه انما يعبر ان الغرض اذ التحديد المطلق اعني كون  
 الشئ شأ غلا للتحديد وان كان بالذات او العرض والوجود بالغير  
 وكونه مقابلا للذاتي بل الامور الشاملة كلها متحدة في كونها متجاوزا ان يكون  
 علته صحة الروية واحدها قال الفاضل الخشني فيكون جواب الوجه  
 علته الروية لا يضر لمحال لان فيه المظم وهو صحة رؤية الواجب لتحقيق

استعمال  
 ويمكن جواب بان الفرق  
 البصر في العقل بين  
 ويلزم الفرق بمحض  
 اعني استعمال البصر  
 الفهم  
 معروفه

في نسخة  
 لها م

جواب

وجوده كوجوده وأما كونه بالغير فهو اعتبار غير محض فلا يصلح علمه لغير الوجود  
 ومعلقا لها أنه بغيره فحينئذ لا ينافي أن كونها بالغير اعتبارا على تقدير  
 التسليم فيجوز أن يكون شرط العلية الموجب واجب بامر من أنا  
 تعلم بالضرورة من خلية الوجود في العلية ولا يخفى أن هذا القدر  
 لا يثبت العلية **قوله** فإن قلت عليه الأمور كذا هذا جواب على تقدير  
 تمامه إنما يفتح لنقص بالأمور الشاملة للمفردات بامر من أنا <sup>مهمة</sup>  
 والمعلومية لا المفردات الشاملة للوجود والعرض فقط  
 كما تحققت في الكثرة مثلا والواجب الحكم لمادة الشبهة ما ينبغي من  
 أن المراد بالعلة متعلق الوجود ولا مثل الأشياء من الأمور العلية لا  
 يصلح متعلقا لها كقولنا أمور اعتبارية غير موجودة في الخارج **قوله**  
 قلت يجوز أن يشترط على عجز أن يشترط عليه واحد من تلك  
 الأمور بشرط من خواص الممكن الموصوف كالحدوث والبدأ وطرف  
 الوجود والعدم إلى ذلك إلى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الأمر  
 من حيث كونه علة للتردية الواجب والعدم ولا يلزم منه رؤيتها  
 وبما صرنا لك ظهر فساد ما قاله الفاضل الخشي وأما قوله فيجوز أن  
 يشترط من خواص الممكن الممكن قد نوه بما ذكره فيما بعد  
 من أن اشتق وجود الوجود بالضرورة من وجود مانع لا يمنع الصحة

روم

والافاعلة لا  
العله لا بد ان  
المفتنة له  
فيل ان الر  
لا ينظم في  
نزلت من فوقه ولا يدرك الشئ  
للعلم في العلمين  
المرور بها الموزنه  
ولو كان الخلق في  
الحقيقه خلافا لهذا  
الظاهر لكان الكلام

الفاعلية او غيرها ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطها فيجوز  
 ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة للرؤية فلا يثبت  
 صحة رؤيته الواجب نقل عنه وانما خبر بان احتمال التشكيك  
 لا يقتضي على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان بشرط عليه الوجود  
 بكل ما يخص بالمكن انه في هذا نظر ان ما ذكره القائل الخشي في دفع  
 هذا الايراد من انه قد صحح الشك بان المراد بالعلة متعلق الرؤية القابل  
 لها والاخفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا يعني المذكور في ترجيح الموافق <sup>لذلك</sup>  
 ما ذكرناه ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية كما ان في  
 في العلة واصباح العلة الى الهلة بمعنى <sup>المتعلق</sup> ضرورة وعلم بالضرورة  
 ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا  
 انه كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي  
 من خواص المكن شرط للوجود على ان حمل العلة هو على المتعلق  
 ما يحمل بنظم العلم عامرة الحاشية السابقة <sup>فان</sup> امتناع  
 وجود الرؤية لا يقتضي النقص في الحقيقة المحطية تقدير ان هذا الامتناع  
 على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده يعني امتناع  
 الرؤية من توقف على ثبوت كونه شي من خواص المكن شرطه

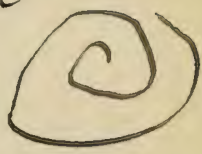




ان اللوازم غير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراض **قوله**  
 وسيتلزم استدراك الى عطف على قول الرفع يعني ان هذا الكلام  
 سيتلزم استدراك الفرض الامور لروية الجوهر والوجود <sup>في قولنا اننا نفهم</sup> مشترك  
 الصفة بينهما واستلزام مشترك في المعقول المشترك في العلة  
 اذ يكفي ان يقال اذ انما يزيد لا نذكر الالهوتية ما كونه موجودا  
 من الموجودات ولذا قد لا نذكر على تفصيل ما ضيق من الجوهر والوجود  
 فعلم ان متعلق الروية اولاً والثاني هو الهوية المطلقة وهي  
 مشتركة بين الواجب والمكن فيصح ان **قوله** ولا حاجة الى  
 المتعلقات المذكورة فلا يخفى من خلاصة كلام الخنسي والفاضل  
 الخنسي من كلام الاطال **قوله** لا يخفى على من يطهر ابدني **قوله** رداً  
 مفهوم الروية الهوية الى هذا الرد ذكر السيد قدس سره في شرح المواقف  
 وعامة ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات احسن  
 اعتباراً كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقاً  
 للروية والالزام صحة روية المعنى بل المرئي من السبح البعيد  
 هو الحقيقة الموقوفة فيه **قوله** ان ادركها اجمالي يتبين على  
 نفسيتها فان مراتب اجمالي متفاوتة وضعفاً فليس كل  
 اجمالي وسيلة الى التفصيل الا ان الما قولنا على شرح هو كذا

لا يمكن به

فان الدليل المذكور بعينه  
 جار فيما مع امتناع كون  
 الواجب له مساو تقريير  
 الدليل ان المحسوسية صحيحة



دليل المحسوسية مدخلا في الروية فلا يصح روية التي <sup>تسمى</sup> قوت  
 ثم اعلم ان هذا الدليل لا يعين ان هذا الدليل انما هو اثبات صحة  
 روية الواجب منقوض بصحة المحسوسية مشتركة بين الجوهر والعرض  
 لان الفرق بالمتعلق بين جسم وجسم فاما تميز الطويل من العرض <sup>بالطول</sup> الطويل  
 من الاطول وليس الطول والعرض عرضين فاعلم ان الجسم  
 تفرد من ان الجسم مركب من الجوهر <sup>فقط</sup> الفردة فليس الطول هو  
 الجوهر اى تركب منها الجسم وكذا تفرق بالمتعلق بين عرض وعرض  
 فاما تميز الطول عن اليباس والخشوع عن الامسوخ فالمحسوسية مشتركة  
 بين الجوهر والعرض والى الحكم المشتركة من علته فالمحسوسية مشتركة  
 وهو ليس <sup>بما</sup> هو موجودا <sup>بما</sup> هو هناك فله ضعف ما قال الفاضل  
 الخشوع يمكن ان يقال صحة المحسوسية مختصة بالعرض فلا نقض  
 بصحة المحسوسية لعدم جريان الدليل فيه لان الدليل الذي اورد  
 على روية الاعيان جار بعينه في محسوسية الاعيان بل نقض  
 عما حارنا فان تم في المعنيين والا فلا اجاب عنه بعض  
 الفضلاء باننا لا ندر صحة محسوسية الواجب فان ما تفرق من  
 السبع الاثني عشر من انه يجوز ان يترك بكل خمسة ما يترك  
 بالخمسة الاثني عشر فيكون استلزام صحة الابصار صحة المتعلق  
 انه

انه عالم بر العقل بالحق لا يفتقر الى البحث عن حقيقته وانما  
 بان ما ذكره لفتى حجة المذوقية والمسموعة وهو منسطة لا  
 يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض

بصحة المسموعة فقوي بالانضمام ان ضعف هذا الدليل حتى  
**لا يرد عليه انه يصح ان يقال ان المعنى انما انتم ان المعقول**

بالممكن مكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلوم انعدم العلة  
 والعلة قد يكون متنع العدم مع امكان عدم المعلوم في نفسه

كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند  
 الحكم فيجوز ان يكون الموصية المتعنة متعلقة بالمتعنة  
 الممكن والسر في جواز تعليق المتنع بالممكن ان الارتباط

بان المعقول والمعلق عليه انما هو **بالقوى** بمعنى ان  
 وقع عدم المعلوم وقع عدم العلة والممكن الذي قد يكون

متنع القوى **ليس** الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم  
 من امكان المعقول عليه امكان المعقول اجيب بان المراد

بالممكن المعقول عليه الممكن **الضروري** الخالي عن الامتناع مطلقا بالذات وبما هو  
 ولاننا ان امكان المعلوم **فيما** امتنع عدم علته ليس  
 كالمعقول بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان



فان استلزام عدم التناقض عدم العقل الاول عدم <sup>الوجود</sup> <sup>الوجود</sup> حيث  
ان وجود كل منها واجب وعنده منتهى الوجود الواجب اما بالنظر  
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف  
استقرار الجبل فانه ممكن فرضه غير ممنوع لا بالذات ولا بالعرض  
واما المورد بان المعلق عليه استقرار الجبل لعبد النظر بدليل الفاء  
وحين نقضنا رادة الله ثم بعدم استقراره عقيب النظر  
احتمال استقراره وان كان بالغير فليس ينبغي لان استقرار  
الجبل حين تعلق ارادته بعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع  
بدله الاستقرار اما الخ استقراره مع تعلق ارادته بعدم استقراره  
كما يوضح عنه بيان الشئ قال الفاضل المحقق الخ ان التركيب  
المتصور يصح في القدر بل الصحيح ان يقال ان القدم <sup>القدم</sup>  
القدم المعلوم ليس شيئا اذا لا شك في صحة قولنا ان انتهى  
اللازم انتهى المتروك مع انه قد يكون المتروك ممنوع الانقضاء  
فمثل سمنا ان الارتباط بينها بحسب الوقوع لكنه اذا  
فرض وقوع الشرط الزهر هو ممكن في نفسه فانه يقع المنسوط  
فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليل وابراد الشرط  
والشرط وفيه عيب اذا الارتباط والتعليل بحسب الوقوع  
في نفس الامر

في نفس الامر لا الفرضي فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم  
 الشرط فتمت **قوله** منها ان الروية لا تغير ان الروية في  
 ارضي بما رعن العلم الضور اى ما يكون حاصله لا ينظر في  
 بطريق ذكر المعلوم واردة الا لازم وذلك شايع فنعني  
 رب ارضي انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا  
 وهذا تاويل الجاحظ وصن يتبع **قوله** والجواب بان الطرقة  
 يقع كقائمة الروية بعن العلم الضور لكان النظر المذكور بعينه  
 ايضا بعينه وليس كذلك فان النظر الموصول بالنفس في الروية لا  
 يجتنب كونه فلا يترك بالاحتمال **قوله** مع ان طلب العلم الى علاوة  
 اى على ان طلب العلم الضور لا على ان يوصى ام لم يكن  
 عالما به **قوله** مع انه يحتاج اليه وذلك غير معقول ان  
 الحاجة اليه حكم الحاضر لما شاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كل  
 لذاته شرع الموقوف **قوله** ويروى عليه ان المولى اى رضى الطرقة  
 ان المولى بارئ هو العلم به **قوله** نعم الخاصة بالحق لا يقتضى  
 العلم بالبهية الخاصة بل العلم به على فان من يحتاج الى باطن ورا  
 الجدار انما تعلم به على لاهوته الخاصة حيث ان ارادة العلم  
 بالبهية الخاصة انما هو شئهم عند موسى ام انكشف

المتألف من هذه الروية بعينها وان اردت نوع آخر من التأليف  
فلا بد من التصوير وبيان المكانة في حقته نعم ونزوه لروية  
وعدم نزوه له خطابه حتى يتم كلامه الاول اقول  
اغراء بالعلم هو متباينة خاصة هو المتشابه هو شبه على وجه حرفي جلي  
عند العقل فمن صدق على كثيرين فافى اخرى بحكمة البصر والاشارة تكون  
مكانة حققة لا زناد على ان يخلق في المبدأ فافى به شبهة على  
الوجه الخفي برونه استعجال الباطن لما خلق بعلمه ونعم عدم لزوم  
الخطاب فان الخطاب انما يقضي العلم بالخطاب بامور عليه على  
صدقه على كثيرين عند العقل وان كنت في خلاف متخص في شخص  
واحدة فخص قبيل المتعلق وبما قلنا فظهر او ما قاله العقل الجلي  
ان اردنا العلم هو متباينة الخاصة على وجه الاجمال فهو متباينة في الخطاب ايضا  
وان اردنا من حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاساس لان العلم  
انه لا يتصور بدون الاساس وليس الجوهر متباينة العلم هو  
يخفى حتى الله على القاعد المتنازعة الشيخ الاثري فيجوز ان يخلق  
ذلك العلم الخفي في النفس المتأثرة بدون الاساس كما لا يخفى  
روى ان موسى م اختار الذي روى انه لم امر ان ياتيه سبعين من بني  
اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فلو اننا ان فقال ليخالف مستقيم

العقل

محل

جلدان ففتنوا فقال ان لمن فقد اجر من خرج ففقد كالب ويوشح  
 وذهب مع الباقيين فلما دنا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى م  
 بهم الغمام وخرقا سجدا فسمعوا يقولون يا موسى يا موسى منها هم ثم انكشف  
 الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لنؤمن لك حتى نرى الله صرنا كذا في النار  
 النازل **لن** ففعلهم انهم ارتدوا اي فعلهم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين  
 الحاضرين مع موسى م ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من جنات المؤمنين  
 فلا بد ان الحال المذكورة الشاملة لا تختار انهم كانوا قلوبا وانهم  
 توقف علمهم بل منع الرواية على ان يصدق في حكم الله بلين تراني انهم  
 كانوا حاضرين وقت السؤال لمعين الجواب البصير من جنات قدس  
 فكيف بلين تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة **غشيهم**  
 نعم يوقف على صدقهم م لو كان القائلون لمن نؤمن لك الكفار  
 الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح  
 الموافق وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لم يكتب  
 موسى م هو المحذر بان السموع كلام الله نعم فيتوقف على صدقهم  
 فيه ان الله ان كان كلام الله نعم متوقف على اخبار موسى م فكان  
 فيه علاما وقائنا والله اعلم انه ليس من جنس كلام البشر كدعاهم  
 الترتيب والكمالات من جانب واحد مثلا هذا ما في غلط الطريق  
 والاسماء م

وغشي الغمام



وحق العقل في حبه حل الكمال الجليل والفضل في توجهه مقالات  
 كلها نفسانيات تركنا هاتفاً في المطول **والمتن** ان يقولوا لا يعبر  
 للمعتزلة ان يقولوا اننا عاينا ما هو في هذا النوع من الروية التي تخلف  
 الله نعم في الدنيا الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بها نعم هذا النوع  
 من الروية وينكشف عندهم كالبصيرة الجمانية او لا يحين ففقدنا  
 لا يجوز ذلك ولا نراهم لنا معكم في النوع الآخر من الروية الخالف  
 في الحقيقة والماهية والوزن والشروط **والمتن** عندكم بالانكشاف  
 التام وعندنا العلم الضور كذا في شرح المقاصد اقول العلم بعدم  
 نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان يحصل  
 الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من  
 منزههم عدم جواز ذلك حيث قالوا لا ادراك البصر مشروط  
 بالشروط فالنزاع اذا معنوا لان العلم الضور عندهم  
 هو العلم بهويته **المتن** بدون توسط الابصار وعندنا الروية بطور الادراك  
 بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يتكبرونه لتوضيح عندهم على الشروط  
 المذكورة والحاصل انهم يعتقدون بالانكشاف التام العقلي ويحتمل  
 انما قضيت الانكشاف التام الحسي هم يتكبرونه فالنكاشم المذكور  
 حكاهم عن غير ارضي الخصم **والمتن** يريد عليه ان عدم اليقين انما لا

النشر

الشرطية المذكورة بقوله لو امتنع الرؤية لما حصل التمتع <sup>بنفسه</sup>  
 فان ما عداه صفة متع بحتم ان يكون في صورة الامتناع <sup>او</sup> التمتع  
 وعدم تمتع المحدث <sup>بعدم</sup> الرؤية لان ما لا امتناعا بل لثباته  
 على عدم الذر هو معد كل نقص فيجوز ان يكون هذا النقي ايضا  
 من صفات نقصه الا ترى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتها  
 مع انها لا يفيد نفيها عنها التمتع لكونها مقرونة بعلات  
 النقص من الحس والامكان والتجدد والسرعة ذلك ان الموصوف  
 اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما في صفاته من صفات  
 النقص والالتم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النقي  
 التمتع بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون <sup>النقي</sup>  
 صفة كمال نقي منه كما نقي صفات اخرى من صفات الكمال ويكون  
 هذا ايضا من صفات نقصه فلا يفيد التمتع <sup>فرد الحق</sup> اي  
 والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمتع بنفيه اذا كانت  
 من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال التمتع فانه اذا كان  
 من صفات النقي من صفات النقص كما كان النقي اتم  
 كان التمتع اتم الا ترى انه قد ورد التمتع بنفي الشرائع  
 والولد في القرآن العظيم مع امتناعه في حقه ثم <sup>واما</sup>  
 الاستصحابية الخ وفع لما سيورد انكم انتم البتة للعبد سبلا

كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كسبا لكان عالما  
 بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون  
 الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم بعده فاعلم ان  
 حصل المنفع المرفوع ان الكسب لا يقفبه الفضل والعلم الاجمالي واحدا  
 الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافاد  
 على سبيل الاجمال وقد والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب يعني  
 الجواب لفرق بين الخلق والكسب لان الخلق افادة الموجود  
 موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد الاقصى التي يمكن <sup>منه</sup> ~~ان~~ يكون  
 من افعاله ممكن وقوعه على وجه مختلفه وانما كسبه فوقع ذلك الفعل  
 فحصل القصد <sup>منه</sup> ~~منه~~ والفضل <sup>منه</sup> ~~منه~~ اليه موقوف على العلم بتفاصيله  
 الفضل الجزئي لا يقفبه <sup>منه</sup> ~~منه~~ العلم الكلي كما يشهد به هذا <sup>منه</sup> ~~منه~~  
 الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المذود من غير ان يكون  
 له تأثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا فيسئل والحق ان ما  
 الخلق والكسب اقتصارها العلم شكل على انه على تقدير ما  
 لا يقيد اذ لا محذور ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشهد  
 في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص انما يقفبه العلم  
 فيكفي العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم لتوقف  
 تعلق القصد عليه ولا شك ان القصد العبد انما يقفبه بالعلم

بوجه

يوجد عام فباي وجه يرد في العبد متعلق العلم به ايضا بخلاف  
الخلق فانه اعطاء الوجود لاصح في العالم متصور بوجه جزئي  
لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الوقف واما ان الخلق المتصور  
لا يقتضي العلم بوجه جزئي فظاهر عضة لان المقصد بالمتعلق  
لا يوجد العقل الاختيار فلا بد من العلم بوجه جزئي في <sup>الاجاد</sup>  
سواء كان ناقصا وكاملا اما الوقف فلهذا في اشكال الحكم المصالح  
خبر الله المتوقف <sup>فيه</sup> وبه يدفع ما يقال في اي ما ذكر من ان  
الاشعور يتفصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم  
بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري <sup>بشيء</sup> يتبع التفكير  
ان دفع حيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفصيل افعاله وان يكون له  
العلم بعلمه او يجوز ان يكون لم شعور علم بتلك التفصيل ولا ينبغي  
زمانا طويلا وجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الانشغال  
وهي هنا مبسطة وجه دفع الثاني انه لا علم له حال المباشرة ايضا  
فان الحيل اصعب لا يتامل في تفصيل اجزائه عند الحكمة ولا يشعر به فلهذا  
يكون له شعور بالتفصيل ولا يحركه الاجزاء وانما ذلك متكاثر  
<sup>فيه</sup> ينبغي ان يجعل هذا المصدر اي ينبغي ان يجعل المصدر بعض  
المفهوم اعني الموهل ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدر اعرف

التوجه والاتقاة

لمع



well

بالمصدق ان كان عازا من قبيل اطلاق اللازم واردة المعلوم الا انه كثير  
 الوجود في كلامهم بحيث يفرق بينه وبين غيره فيتم اعظم بلا شبهة فثبت  
 بآية المحرم على هذا التقدير ايضا ان المعنى ان جميع الافعال سواء كان على  
 سبيل التبعيض او التوليد مخلوقة له نعم الاول بالذات والمعمول على خلافه  
 لا سبيل للتوليد في هذه المقتضات المولدة من جهة الوجود هو فلا بد ان  
 يراد بالمعمل ما يتعلق بالعمل بمعنى ترتبه عليه وحمل الاضافه على الاستغراق  
 فيسبيل اتصال المتباعدة والتوليد ما يتعلق به العمل على سبيل التفرع  
 عليه ويتم المقدم كما ينبغي فرو اما ما هو قوله الى غير اما انا حمل على  
 الموضوعية فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعنى التعميم لان لفظ عامة <sup>ما</sup>  
 موضوعية للاستغراق فالتعميم والله خلقهم جميعا ما يقولون بخلاف الاتفاقية  
 فانها موضوعية في الاصل للوجود اذ هو الاصل في التعريف فلا بد من ارادة الاستغراق  
 منها الى استعانة المقام فرو وبالجملة فحذف الضمة الى اى محل الاطلاق ان  
 حذف الضمة الغاية الى الوصول اقل تعلقا بخلاف جعل ما مصدرية  
 فيحتاج الى ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمة ليس كما ينبغي  
 فيلغوا في الشرح بيان ما جعل ما مصدرية لا ترتب عليه على المحسوس  
 حتى لا يرد ما ذكره بان ان يقال غرض المحسوس ايضا مجرم بيان ترتيبه <sup>بما</sup>  
 الثاني على الاول لا الركن على فرو وتقدم جوابه الى اى قد يوجه من جانب

المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجوهر العنصري الخلق العنصري  
لكن لا يخلعها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وتدريج ايضا بان المراد بالخلق  
بدانها وبما شرع اسباب وطولها خلت النظر الاقرنة تدل على التخصيص  
وجعل الخلق المتعدد غير لازم الا انهم جعلت المنفرد ليس على ان المراد  
من انصف بالخلق مطلقا ليسكن لا ينصف بالخلق **ومعنى** ان العنصر  
ان العنصر لا يثبت الشريك في وجوب الصفة والحقاق العبادة ومنه  
كون الخلق مطلقا من حيث العبادة بل من حيث خلق الجوهر الخلق  
المراد يكون له الآت وسباب ومعنى ورود الآية السابقة عفى  
تولس ان الخلق كن الخلق في مقام المدح **وقسم** دعي ان المصطفى  
اختيارا لانه اذا كان اصل الخلق الذم وكونه الاعمال الصالحة فغيره  
افعال المجازات ولا يكون له اختيار فيها فاما يكون المصطفى اختيارا واللا  
بطر اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به المصطفى اختيارا لانه وان اختلفوا  
في انه هل يجوز المصطفى بالابطاق ام لا **وقسم** يجوز ان المدح **المراد**  
ان لا تامة الشريعة المذكورة بقوله لم يكن العبد خالقا بطل المدح والذم  
والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار الخلقة  
وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا  
مثل ترتيب النار على مساكن النار وهو مفضل في حاله حقيقة فلا

يسأل عن كيفية إبان يقه لم رب التوابع على هذا الفعل ولم رب العقاب  
عازا كذا لا يقه لم توبية الحراف على عقيب سباس اننا في هذا العالم لم يكن  
يتم <sup>لكن</sup> الامح احتجابا والنام اعراضا كما لا يخفى وانما تركت انما هذا  
لانه مما ينفعنا برفع الحيزه ايضا فهو علينا بالناس من كل وجه والجواب  
بانه ان الكسب الاختيار هو العدم فلذا اختار <sup>هو</sup> فان الله  
لعم اجرة عاده <sup>او</sup> يعز القول كمن حقيقه والله قد اجبر على تفرغ  
تكون الاشياء <sup>لان</sup> كونها بهذه الكلمة وان لم يتبع تكونها بغيرها والحق  
يقول له احدث فيك عقيب هذا القول لكن المراد الكلام انا في  
العام بذاته نعم لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث  
فيحتاج الى الخطا <sup>او</sup> برب <sup>او</sup> لانه يستحيل قيام الصو والحرف  
بذاته نعم لما لم يتوقف خطاب التكوين على الذم وتامل على اعظم القوي  
وهو المجهود جاز فعاقة المعلوم وانما قال الله لا بعد لان التفسير هو  
الى ان قوله نعم كمن عاز في معنى الاجاد وسهولة ما لا نعم وكما قد تفرغ  
تتمتلك الاغاي <sup>والله تعالى اعلم</sup> اعني <sup>او</sup> تفرغ قد تفرغ المراد بالثا اذ اعني امر  
المطاع لا يطيع في حصول الامور به من غير توقف واستناع  
ولا انتقاد الى خلو له امر <sup>او</sup> استعجال الله وليس ههنا قول  
وطلام وانما يكون جوب الشيء بالخلق والتكوين مفرقا بالعلم

اي بل كان الذم بمعنى  
الرضى مثلا والذم  
بمعنى عدم الرضى  
مثلا



والقدرة والارادة لذات الله العلامة في التلويح **قوله** ويؤيد قوله  
على فقتضيهن سبع سموات قال الله في التلويح التحقيق ان القضاء  
انما هو الشيء اما قولنا كما في قوله نعم وفيه دليل ان لا تقبله الا  
اي حكمه اذ فعله لا كما في قوله نعم فقتضيهن سبع سموات اي خلقهن  
وانتقم امرهن انهن كلامه فعلم بما ذكرنا اذ وقع في شرح الحكم  
ان القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله نعم **وقضى** دليل ان لا تقبله  
الا اياه اي امره ويذكر ويراد به الحكم قال الله نعم فاقض ما انت  
فاحض حيث جعل ارادة الامر بمعنى ما اراد الله الحكم ليس على ما  
بل الحكم والامر وكذا الاعلام والبيان كما قيل المراد بالقضاء  
قوله نعم وقضيهن الى غير ذلك من مثل في الكتاب لتفقد في الاثر  
الاعلام والبيان الفاعل مخرجها واحدا على انما الله  
قولا يعبر بحسب شأنة المقام بواحد منها **قوله** فخر  
الصفات العقلية **قوله** اي اذا كان المراد به الخلق مع زيادة  
المقام يكون من الصفات العقلية فخرجه الى ما يتعلق بالكلية  
او الى يتعلق بالقدرة عقبيه الارادة على ما عرفت فيما سبق **قوله**  
من مخرج الخواص ان قضاء الله نعم قال فيه اعلم ان قضاء الله  
عند الاشاعرة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو

وقضيهن

علم

عليه في الازال واما عند الفلكفة فهو علمها ينبغي ان يكون المحمود  
 عليه حتى يكون على احسن النظام واحمل النظام وهو المسمى عند  
 بالفتاية الان لمة المتكلمة بالشيء التي هي مبدء لفيضان الموجودات  
 من حيث جعلتها على احسن الوهم وان تحملها بالانزله وادفع في شريح  
 الطول والاصفا في من ان الفضا عبارة عن وجود جميع الخلق  
 في الوجود المحفوظ وفي الكتاب المبين مجموعة ومجمل على سبيل  
 الابداع فهو راجع الى تغير الحكماء مأخوذ منه فان المراد بالوجود  
 الاجمالي الوجود الظلي للشيء وبالوجود المحفوظ جوهه عقلي مجرد  
 عن المادة ذاتية وفعلة يقال له العقل وعرف الحكماء والمعادلة  
 المراد بذلك ان ما ذكر منقول في شريح الاشارات المحفوظ المحسوس  
 حيث قال اعلم ان الفضا عبارة عن وجود جميع الموجودات في العلم القطع  
 بمجموعة على سبيل الابداع والقد عبارة عن وجودها في موادها  
 الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاز في التنزيل في قوله  
 وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا  
 ما ذكره المصنف النوني في حاشيته ويؤيد ما وقع في التلويح  
 حيث قال الفضا في كلام الحكماء عبارة عن وجود الخلق في  
 وما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق فظهر ان ليس للفضا الاثنية

فيما نرى

معان احدها المعنى والثاني مصطلح الاشعار والثالث  
ومصطلح الفلكية فما قيل ان المعنى ستة معان فهو من قول  
المدير فندرج **فصل** لكن لا يغير انما لم يغير في المعنى بما هو مشترك  
في شرح المعنى لانه يوفى الزيادة التكرار وكن التفسير  
اذا يؤول الى التكرار **فصل** قيل عليه انه المعنى للمعنى  
انه لا معنى للمعنى والرضا بصفة الله ثم اذا قال رضى  
بفضاء الله ثم لا يرد انه رضى بصفة وهو المقضى فيها  
من اصل الاعراض بان الرضا بالكفر ما يكون كفر اذا كان مع الله  
لعدم الاستغناء بخلاف الرضا بكفر الكافر مع  
استغناءه فصد الى زيادة غوايته كما في الله  
ربنا اطعوا الله واطعوا اولي الامر فلا يرد من واحد  
يرى لعذاب اليم فيه ان ذلك انما هو الرضا بكفر  
الغير واما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلقا كما في التناقض  
من رضى بكفر نفسه فقد كفر وعن رضى بكفر غيره فقد اختلف  
المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر الغير انما  
لا يجب الكفر ولا يستحسن **فصل** وانما قيل بان الرضا  
يعنى انما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضا بصفة من

الله

الشيء مما لا معنى له اذ يتعلق رضا العلي بفعلي الذي لا يمكن ان يكون  
عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفة على شيء كونه عبارة  
عن ارادة الازلية الى ما لا يمتد في صحته ولا شك ان الرضا يستلزم  
الرضا وبعقل تلك الصفة من حيث انه متعلق بغيره ان الرضا  
بالفعل ويتعلق الصفة لا يقصور الى الرضا بل يفرض من حيث هو  
متعلقين له فيكون مال جوب الشيء وما ذكره المفروض بقوله  
فالمطوب واحدا يصير المفروض الرضا انما يجب بالقضاء المستلزم  
للرضا وبالمفرض من حيث كونه متعلقا له لا بالمفرض من حيث  
ذاته ولا من اثر الخيالات وانما اختار هذا الطريق ولعمري  
والرضا انما يجب بالمفرض من حيث كونه مقضيا لا من حيث  
ذاته لان الرضا بالاول اعترافا هو الاصل والمنشأ الثاني  
اذا الرضا بالمتعلق انما يجب <sup>للقضاء</sup> ~~للقضاء~~ <sup>للقضاء</sup> ~~للقضاء~~ فان قيل لا فرق  
بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها اى اذا كانت صفة فاعلم  
ويتعلقها فارجح التحصيل حيث قالوا الرضا بالقضاء  
واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الام  
من آثارها كان مظنة ان تكون العبادة فيها ولعمري ضوا  
بهذه الصفة و قالت المعتزلة انه نعم الى غير قال

وهي الصفة من حيث  
واختفى والذي يظهر  
الضمير طريقه راجع الى  
الفعل وتعلق الصفة  
وطرفا فاعلم ان المقض  
فقط في الطرفين  
باعتبار الفعل والعلق  
وافر الضمير باعتبار  
كل منهما



اعتقلا في النفي عن لزوم النقص المطلق بانهم ارادوا بان  
العباد اختيارا منهم لا جبر فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالة  
على مجرم بخلافه بخلاف المراد من الارادة القسرية فانه نقص  
بالجبر كما عرفت **قوله** وليس شيئا الى ما قالت المعتزلة في النفي  
ليس شيئا اذ عدم وقوعه ولو بالارادة العقلية  
نوعا نفس ومقتضية ولا اقل من <sup>الاعتبار</sup> ~~شيئا~~ غير حتمية تقع  
مراد المالك ووقع مراد العبد والخدم كن اني شرح المصنف  
**قوله** وقيل لا يفهم من الارادة الخ اي قيل في النقص لزوم  
النقص الشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى  
ايمان العباد غيبة واختيارا لا الرضاء به فقولهم يختلف  
المراد عن الارادة العقلية قول يختلف المراد عن الرضاء  
وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص  
والشناعة كذا لا يلزم العقل ايضا **قوله** وهو كلام الحق  
امر ما قيل كلام ليس له معنى يحصل لان ذلك انما يفيد  
لو كان الرضاء عندها ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان  
الرضاء عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد لعدم  
الاعتراض بالقول يختلف المراد عن الرضاء عندهم قول  
يختلف

يخلف المراد عن الإرادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا  
 فانه الإرادة مع ترك الاعتراض او نفس الترتيب والخيوم من القول بخلافه  
 او المراد عن الرضاء يخلف المراد عن الإرادة فانه امر مديح يباح لتعلق الإرادة بخلافه  
 ايمان المؤمن وقلة الجماعة مخافى كقولنا فانه يعلق به الإرادة دون  
 الرضاء والخيوم من خلفه عن الرضاء نفس شناعة في ان يخلف  
 المراد عن الإرادة نفس عندنا التي الرضاء لا يستلزمه كالاخفى وكما  
 لا يفتيد اقاله الفاضل الخشي من ان المعتزلة ان يقولوا ان الإرادة  
 التقوية هي الامر النهي ولا شئت ان مخالفة الامر النهي لا يستلزم  
 نقصه ولا مغايرة بينه اجابا لان ذلك انما يتوهم لو كان بمعنى الاخذ  
 ما فسد به القوم من طلب الامور به سواء كان مراد الاول ليس كذلك  
 الامر عندهم هو الإرادة فتجافى لما هو عن الامر جعل المراد عن الإرادة فيلزمهم  
 النقص المغلبي بينه بلا ريب **ولم** او لا تأتير لغيره **ولم** من ذهب لا شعرا  
 فان الله اجبر عادته بان العبد اذا امره ففعله وادبره الى الفعل  
 او جبره عقيب ذلك من غير ان يكون لغيره وادبره تأتير في وجوده  
 فانك الفعل غلو لم **ولم** ويسوي للعبد ويجي تحقيقه ان شاء الله تعالى  
**ولم** او ذلك العبد فقط بلا ايجاب **لا** لا يخفى انه لا ينظر ما ذكره  
 في ان من ذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار اغا

سورة الحديد  
سورة الحديد

هو بالنسبة الى النفس العذرة ما يقع تمام الشرايط من الارادة وغيرها وليس  
الاجابة الاضطراب واولا ما في الاختيار بالنسبة الى الزمان ولذا قال في قواعد  
العقائد ان هذا الحكم لا يقتضي ان الله تعالى يجب للعبد العفة والارادة بها  
يعني ان وجود المقدور قال في شرح الجوهري للتجويد وهذا الحكم لا يقتضي  
الى انما واقعه بعد العباد على سبيل الاستقلال بل الاجابة بل باختبار  
نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق العبد والارادة في العبد غير المتغير  
على سبيل الاختيار وعمل الملائكة بالاجابة **قوله** وهو هذا القول عند  
بعض علماء كلام الحكماء ان تحقيق تنبيههم انه لا يعمل في الحوادث كلها وان المذهب  
شروط معقدة لا فائدة المبدأ ما صرح في شرح الاشراق حين قال ان العمل  
بوجود الثاني بعد عدم الاول  
متفقون على عدمه في العمل منه على جلاله وان الوجود معلول له على الاخلاق  
وان تأملوا في مقالاتهم وما نقل من افلاطون من ان العالم كثره والافان  
مكرر والافان في الحوادث سواء والافان في الله والافان في  
المفسر **لحين** بذلك قد اذن الحق الذي في بعض تصانيفه **قوله**  
والمراد عن امام الحرمين في قوله في شرح المقاصد هذا القول من اللام وان  
اشهره الكتاب لا انه خلاف ما صرح به في التوسل الارشاد وغيره حيث  
قال ان الخلق هو الله بعد الخلق به وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى  
من غير فرق بين ما يقع بعد العباد وما لا يتغير من العباد **قوله** او يجوز القول بان

اي بقدر الله نعم وقدرة العبد على ان يتصلق بالحق بالفضل نفسه ويترقى  
 في اصل الفضل يعني ان قدرته العبد مستقلة بالتأثير فاذا انصف الله  
 قدرته الله بمصارف مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من الحق  
 ان اشترط في التبيين جعل طاعته مؤثرا في جودهم اجتماع مؤثرين  
 على اثر واحد فانه يعلم صريحاً قوله بان يجعله مؤثراً في الحكم النعم  
 تاديباً وابتداء افانها ذات اللطم واقعة بعقبة نعم وتكون طاعة على  
 الاول ومعصية على الثاني بقدر ثمة العبد والظلم انه لم ير ان قدر العبد  
 مستقلة في خلقه في صف الطاعة والمعصية والازم عليه بالزعم  
 على الحق ان اراد ان يقرر العبد بخلاف ذلك الوصف فهو بالنسبة  
 الى العبد طاعة ومعصية كما ذكره المحقق الرومي ويرى على من ذهب ان هذه  
 الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته على امر الله  
 او مخالفتها لم فلا حاجة لجعله اثر القدر قوله والمقصود من الغرض قوله  
 وللعباد افعال لا يصدق الا على هذين المذهبين فان ثلث للعباد افعال  
 وعلى الجبئية اذ لا فاعل لهم قوله وكذا اعيا القاضي ان عندك للعباد اوصاف  
 لا افعال لا انفسها وثلاث اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته  
 بايجاب واضطرار واما الرضى المقدر فقد سبق ولنا في العلم الشيش  
 اليه هنا قوله الا ان بعض الادلة لا يجزى له وهو قوله ولانه لو لم يكن



للعبد فعل لما وجب عليه ولا ترتيباً كتحقق الثواب والقيام على افعال  
**قوله** ولا ترتيباً كتحقق الثواب والعقاب ففهمه بغير ذكره وان الترتيب

الثواب والعقاب امر عادي كترتيب الاحراق عقيب سائر النار فكما  
لا يقال لم يرتب الاحراق على من لا يقم لم يرتب على هذا الفعل

الثواب وحل ذلك العقاب **قوله** وتقدر على العمل في كل ما يريد  
على الجبرية لعدم صحة التكليف بوجه فان ذلك التكليف الدعوى

والتأويل لان فائدة التكليف طلب الفعل والتركيب لما لم يكن  
من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على

الاشعرى بل ان يقر لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يرد التكليف  
التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف داعياً لاختيار الفعل وهو القدرة

والارادة اليه ليرتب عليه خلق ذلك الفعل تبعاً لارادته واختيار  
ذلك الاختيار المرتب على الداعي بصير الفعل طاعة اذا وافق

مادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب  
والعقاب **قوله** هذا بيان الجبر وعالم الممكن في مقصوده فمعناه

ما يرد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا فان قيل فلو  
الكافر يجبر ان يكون بهذا الفعل لخصه وهو لا يفرغ ان هذا ايات

للجبر النسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والتركيب حيث تم قال  
اما

اما ان يتصور وجود الفعل او بعده وما مر من قولنا فان قيل بالنسبة  
 الى الافعال الصادقة عنه فقط حيث يخص لا عراض بالنسبة الى الكفر <sup>الفسق</sup>  
 مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بابراد السؤال الثاني مع الجواب  
 عنه بالحوال والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فادكرار ما علم ان جعل  
<sup>هو قوله</sup> الفسق من الافعال الموجودة اما سبق على العراض والمواد الموجودة <sup>ط</sup> الحوادث  
 في العينة بمقتضى الصفة بالاتي الخارج الى وجودها في الفسق والافعال  
 امران عند بيان لا تحقق لهما في الخارج **قوله** ولان في الشئ <sup>الله</sup> ان  
 يقال ما علم الله نعم و اراد عنه عينه اذ لو لم ينبع لجاز ونوعه فيتم  
 انقلا عنه نعم <sup>الله</sup> بخلاف المراد ارادة نعم <sup>الله</sup> وانت خبير بان العلم  
 الازلي الى يعني ان نعم الله ارادة الله نعم ليس بالنسبة الى الموجودات  
 لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبقة بالارادة كانت حادثا  
 لان اثر الارادة حادث عما هو المتحقق عليه بين الجمهور فتعظيم  
 اسم الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث وبيان ما في  
 الموافق لعدم ليس اثر او نجعل لا القادر كما هو جوبيل معنى <sup>استناد</sup>  
 اليه انه لم يتحقق مشيئة بالفعل فلم يوجب الفعل لان استناد العلم  
 الى القادر يقتضي حدوثه ما في الوجود فيتم ان لا يكون عدم العلم  
 ازلية والحق بان العلم كونه اثر الارادة حادثا العينة لم يزل <sup>نفسه</sup>

في نقدنا في كتاب

على القدم لم تقدم الاجاب على القول على ما مر ولو سلم فيجوز نفي الارادة  
بالعدم حتى لا يمتل ابقاء الشيء على القدم بل يجب ان المنع الاول وان  
كان غلطا عن هذا الاعتراض لكنه يرد ان الاستدلال يكون فاعلا فاعلا  
على كون العالم حادثة في الثاني فلان بقاء الشيء على القدم ليس الا انصافه  
بالعدم في الزمان الثاني بل امر زائد واذا لم يكن القدم صلتها لان يكون اذا  
فثبت للجميع الا ان منته على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على القدم  
مستند الى بقاء عدم شئ الفعل كما لا يخفى فانه ما يختلف ان  
ان عدم الاشياء كوجودها من بطلان بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها  
وارتباط القدم بعدمها ولا يفتي ببقاء الارادة بالعدم الا ان يقتضي  
الارادة لعدم باعتبار عدمها ولو ولذا وضع في الحديث بما كان استند  
عدم الفعل الى عدم المشئ لا الى شئ عدم كذا نقله في  
والا يمنع ان اعدوا لم يتعلق الارادة بالوجود يمنع وجوده لان  
الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعص ومن هنا ظهر  
وجه آخر لعدم كون القدم اثر الارادة لانه لو كانت الارادة عليه  
وعدم الارادة ايضا علة له لزم ثوار عليين مستقلين على  
واحد وقوله والمعتزلة لما جوزوا التخالف من الارادة في المعنى ان  
المقتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادة يتم اذ كانت شفاعته  
يقفل

نعم العلم مع  
الارادة  
العلمية

يفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عند فهم  
من غير نقص على ما لم يتوجه السؤال عليهم باليقين ارادة الله لافعال  
العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لانهم اذا اقبلت الارادة بالحرر  
يجب والامتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على  
الذين السؤال بتعليم علمه فان تخلف المعلم عن يستلزم الجبر وهو نقص  
واعاقدنا بالاكثار اننا بالحسين ونقول بتعليم العلم لكن يقول انه تم  
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فنفده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا  
فهم وقد يمنع هذه المقابلة ايضا اي مما يمنع منافاة كون الفعل  
الاختيارى واجبا او متنافيا للاختيارى لك سبع نفس جعلت لتفوق  
العلم والارادة بفعله الاختيارى واجبا او متنافيا لان العلم تابع  
للمعلوم بمعنى ان الصلة في المطابقة للمعلوم والعلم خال وحكما يتغنى  
فانه انما يشق الشيء على ما هو عليه في حد ذاته الا يري ان حصول  
المعنى انما يكون علما اذا كان مطابقا للشيء حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن  
علما بل جهلا فعلم انه لا مثل العلم في جعل الفعل واجبا وسلب القدره والاختيار  
عز فاعلمه وكذلك ليس الارادة ايضا مثل في سلب الاختيار لان الارادة  
متفرقة على علمه تم وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد  
بالاختيار فبهي ايضا تابع للاختيار العبد فلا يكون متبعا للفعل



سبحان خلق العلم والارادة بوجوه

وجوه ذلك انني لم اكن

استلزم خلقه

ولكن الشرع

العلم تابع للعلم

الارادة وتعلق

باعتقوب يستلزم

لا يوجب لان

لا مدخل له في

واجوب

واما قولهم والاجاز انقلب علمهم بله وخلف المراد من الارادة فلهذا

هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرد فخطوهم فلا يكون فعل العبد

حركة الجواد الى اي ان كان الوجوب والاستناع يتوسط الاختيار

حققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل حركة الجواد الذي

لا مدخل للاختيار فيه اه وهو المقوم ههنا لان المقوم في الجبر في

افعاله الزبر بدعية الجبرية وهذا العذر كاف واما الكلام في ان ذلك

الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه الجاهل

الحق فيكون مخلوق الله نعم فيلزم الجبر فالشيخ الاشعرى يسلمه

فيقول ان العبد محبوب على الاختيار فانه محل الارادة فلهذا حيث

فيه جبر وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على

ما ينبغي تحقيقه واما الذاهيون الى من ذهب الاستناد فلم يصحوا

بازومه ولا بعدهم لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوقا

الله نعم لا يستلزم الجبر لان الاختيار الزبر هو مخلوقه فلهذا

بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل فعل المفضلين

الفعل والترك من غير داع ومخرج كما في قدح العطينة فكونه

من الله لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها

صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة

مخلوقه والله اعلم

لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته نعم من ذاته نعم بطريق  
 الاجاب من غير شائبة الاختيار لاني في كونه فاعلا مختارا بالاشياء  
 فكذا لا صدور ارادة العبد من ذاته نعم ايضا لا يستلزم الجبر  
 ولاني في كونه مختارا اذا لا فرق بينه ما في عدم كونه على منها باختيار صفة  
 نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المستقلة باحد الطرفين او الارادة  
 المتابعة للرأي فوالله نعم لنزج الجبر لعدم التمكن من على احد طرفي  
 الفعل اما مطلقا او عند وجود الرأي لكنه ليس كذلك هذا والخفي  
 عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبور في الافعال الصادرة  
 بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور  
 قطعا كما انه نعم مجبور بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات  
 وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطه او الشيخ  
 يشعر انما يقوله بكونه مجبور في الاختيار لا في الافعال الصادرة  
 بتوسطه املي قوله توجب العزم بالعلم فلهذا يقال ما علم الله  
 وجوده في الازل الجيب وما علم عاينه يتنوع فلا يكون الافعال  
 الصادرة عنه فلا يزال اختيارية مع انها اختيارية انما  
 من المتخالفين قوله واما بالارادة الى اى المقصود بالارادة نعم  
 تخيبي على انه لغات الارادة اذ لية فيقال ما اراد الله تعالى

منه  
منه

الازل وجوبه وجب ولا يمنع ولا يكون له اختيار في الافعال الصادرة  
عنه فيه الازل اما ان كانت حادثة فادعى ان يكون له الارادة فلو سابق  
على وجوبه الاشياء بوجوب او كسب وجوبه فبطل الاختيار فيه فحين  
تال قاله انما هو الجواب ان الاختيار حان الاجاد وهو لا ينافي الاختيار لمحقق  
التمسك على الفعل والتمسك قبل الاجاد لان المعاني في الوضوح حاصل  
فبطل الاجاد كما حصل من تعلق الارادة في الازل وهو شرط في وجوبه واما وجوب  
بان الاختيار الى حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمسك من ارادة  
الضد حال ارادة الشيء البعيد فالجواب ان حاصل اعتبار ارادة  
لاننا في الاختيار وهذا حاصل في ذاته نعم بالنسبة الى الارادة لانه  
كان يمكن في الازل ان تعلق ارادة الله بكل من الطرفين على  
سبيل الميزان وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق  
ارادته بتم تعلق وجب لتعلق الارادة لان تعلقها بها ازل من تعلقها  
بتصورها القبلية والبعيدة في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقها  
متأخر عن تعلق علمه بتم ارادته الازل فيحقق الوجوب والالا  
المتناع قبله فلا يكون له التمسك من الطرفين حان تعلق الارادة  
ووجوبه عن النقص بالارادة بان المرجح المحجب في اختياره بتم هو  
ارادته المستندة الى ذاته بتم بطريق الاجاد غير انما في افعال  
العباد

ط  
من

العبد بما ارادة الله نعم فيلزم الجبرية **فقط** **نأمل** **في** **حيث** **التا** **صل** **لعل** **م**  
 ان معنى الاجاب على ما ذكرتم هو عدم العلم من الطرفين حين تعلق الارادة  
 بان يكون تعلمها متفرعا على شيء ناعماله ان وجب وجب والا فلا هذا  
 انما ينبغي القليلة الزانية الزمانية فالاجاب بهذا المعنى  
 حاصل في ذاته نعم لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة  
 بالزمان لكنه مقدم عليه بالثبوت فان تعلق الارادة تابع لتعلق  
 العلم ويتفرع عنه تحقيق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق  
 الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه  
 وارادته متفرعة توقفا على تعلقه بطريق جبر العادة وانما لم  
 تعلق ارادة العبد متأخرة تعلمها بالزمان ذلك لان العلم بالاجاب  
 وسلب القدرة والاحتياط **قوله** **اي** **بالدوران** **والتميز** **للمخصص**  
 رفع عنايتهم من خلاص العبارة من ان قول ان القدرة وارادته  
 متخلتا في بعض الافعال يدعى ان القدرة تأنيضية وهو مناف للمخصص  
 المستفاد من قول ان الخالق هو الله نعم وحاصل الرفع ان  
 ما يحكم به يديه العقل هو ان القدرة العبد متخلتا في بعض الافعال  
 والدوران بان متى تحقق القدرة تحقق العقل متى لم يوجد لم يوجد  
 والتميز للمخصص الخاص **لكن** **بالتأني** **او** **بعينه** **كما** **يحكم** **بدوران**



يدون ان الامر يقع مسكس المناقشة عليه لانه حكم العقل بان  
لقدرة مخرلا فيه بالتأثير حق بصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله  
اذا حكم لا ضرورة فيه كما انه الحكم لها في عدم التأثير بل كل  
نظري يثبت بالليل وما ذكره انفع الشبهة التي اوردت  
الجيد المتوسط من ان يدبره العقل لا يحكم بوجوب صفته في  
فارقة بين حكمه البطش والاربعاش تحكم بثبوت تأثيرها  
صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب  
حقا وان كذا الثاني كذا الاول فيكون مذهب الجبرية حق  
وعلى التقديرين فلا توسط اذا حكم البدئية في تأثير الله الخا  
سما حين ثبوت انتفاء الفواعل اما حكم البدئية بالفعول  
والثبوت المحض لا يخفى وله مرف العد جعلها بغير معنى  
مرف العد جعلها متعلقة بالفعل وذلك المصرف يحصل  
بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بغير انه يخرج مؤثر في حصول  
ذلك المصرف اذا المؤثر الا الله تعم بل بغير ان تعلق الارادة بصير  
سببا عازيا ان يخلق الله تعم في العدل قدرة متعلقة بالفعل  
فليس مخلوقة الله تعم حتى يلزم الجبر بل هو لذا تأثيرها فانها صفة  
من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فغيره

226

داحي ومريح فما عرفت في ارادة الله من انه صفة له بحسب تخصيص احد  
 المقنوعين بالرفع في بعض الاوقات من غير احتياج الى المرح وقوات  
 صفة الداراة من ذاته نعم بطريق الاعجاب لا بحسب الغيرة في افعالهم لك  
 صفة ارادة العبد من ذاته نعم لا بحسب كونه مجبوراً في افعاله ولعلم  
 ان هذا المقام يستدعي اسباطاً في الكلام فنقول وبالله التوفيق  
 ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله نعم بالاسطة اختيار  
 العبد فعين ان الله نعم بوجوبها سواء يتعلق بها ارادة العبد او لا  
 ومنها ما يتعلق بها ارادة الله نعم بسطة اختياره وارادته بمعنى ان  
 الله نعم او جوده العبد فآثر بها تمكين من الفعل والتكث  
 و ارادة ترجح احداهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين  
 وتفرعت عليه فقدرته وهذه الالآت والله اعلم اليه بمغفر ان  
 تعلق هذه الارادة بصير سبباً عامراً لان خلق الله نعم في العبد  
 صفة متعلقة بالفعل بحيث كونه تلك لها تأثير بالانفصال سواء  
 لا وجد الفعل تعلق ارادة الله نعم وقدرته خلق ذلك الفعل  
 عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وهذه الالآت اليه  
 تعقيباً ذاتياً وان قيل ذلك الذي جميع المنفرد عليه تعلق  
 الله وهذه الالآت اما ان يكون في قوة الله نعم فالجواب

226

ورفع العبد فيكون لها بعض افعالها قلت ذلك بالترجيح  
مقتضيات الارادة على ما بين في موضع من ان الارادة صفة  
منها لا ترجيح احد المتساويين قال قيل اذا كان الله  
من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التلطيف ان الارادة  
باجد لها الصفة قلت قد يصير التلطيف داعيا لتعلق  
الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم التلطيف ان الله  
واقع علمه فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادة تروى  
نصف القدرة والبدن فيخلق الله لهم الفعل عقيب عارضة  
ذلك التعلق اعني لتعلق الارادة المربى على الله اعني يصير النفس  
طاعة وعادة متلقية والحق ان الله نعم خلق في العبد علمه  
اجماليا بافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها  
وتبجحها وترتب الثواب والعقاب عليها ثم اخذ من لسان  
الشارع وخلق فيه العبد لذلك العلم لمصلحة بعضها  
وقد تعلقه بالفعل بالمعبد لذلك الارادة بحيث لو كانت  
مستقلة في الاجاد لا يجدها في العلم الحسن والقبح الذي  
الى تعلق الارادة ان تعلق ارادة بالقبح لمصلحة التبع  
المحملة والعقاب بطريق جبر العادة وان تعلق بالحسن  
تعلق

ارادة تابعة

تابعة لكل

لحو

مستحق المدح والثواب لك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لم يستحق  
 الذم والعقاب ولو فعلوا ارادته بقبحه وغم عليه مع العلم بقبحه  
 لستحق العقوبة وان لم يخلق بعينه فان قلت تلك الارادة التي  
 من شأنها التجميع حادثة فهي اما بارادة العباد فيلزم التسام  
 واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة  
 الله تعالى والعباد مجبورون نفس تلك الصفة وهو الاستلزام  
 الجبر في الافعال الصادرة عن طهرها كما في افعال البارس  
 فانها صادرة بنفسها عن الارادة المستندة الى ذاته بطريق  
 الاجاب والالزام حدوثها مع انه مختار فيها لانه لا فرق بين  
 ان يكون مستند الى ذاته بطريق الاجاب وبين ان يكون  
 مستند الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسرقة ان  
 الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون متعلقة بالحسن  
 او القبح هذا المحصول بما ذكره الله في هذا الكتاب من تخصيص  
 خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال وقيل صفت العدة صعد  
اي صعد في بيان معنى صفت العدة ومغايرة لصفه الارادة  
 ان صفت العدة عبارة عن قصد استعمالها وذلك العقد  
 غير صفة الارادة لانه عبارة عن عقد النية يحدث عند العدة



كما ينبغي في بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة  
صرفه بخلافها والله نعم عند قصد الكسب الفعل وانما قلنا  
بغيرها لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها  
لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر  
بالذات عن قصد الكسب لانه سببها والحق ان القدرة  
والمقدم غير المتأخر اذ لو كان عيونه يلزم تقدم الشيء على نفسه  
**قوله** وليس ينبغي لان قصد الاستعمال الحاي ما ذكره صاحب <sup>الفعل</sup>  
ليس بشئ اما بيان معنى قصد القدرة بقصد الاستعمال فانه يقتضيه  
ان توجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله متوقف  
على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على  
الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راجي بجمهور المتكلمين واليه  
القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن <sup>استعمال</sup>  
القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة  
مع ان المذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعنى  
يقول المشهور انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان متعلق  
المقصدين فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا بما تاتي تأخر  
بحسب صفة فيكون ان يكون القصد من عبث ذاته متعلقا <sup>بالفعل</sup>  
القدرة

العدة و متاخر اعتبار وجهه اى بالنظر الى العمل العدة  
 فلا يثبت مغايرة المقصدين كما في قولك رماه فقتله فان  
 الرمي المخصوص باعتبار اخضائه الى الموت يكون قتلا وهو  
 انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متاخر اعم الموت  
 باعتبار كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار زمانه ولما  
 صح دخول الفاعل في قولك رماه فقتله **له** هذا التعقيب  
 الذي اى يكون الفعل عقيب مجموع صفات العدة وصف الارادة  
 هو التعقيب الفانى وان كان بالنسبة الى وصف الارادة تعقبا  
 زمانيا **ل** فشيئا بالزنى لان خلق الله الفعل لا يتوقف على  
 العبد فذنبه وارادته بحيث يمتنع وجوده بذنبه اذ هو  
 من اسباب العارية التي ليست سببها الاوهية فالتا  
 التعقيب **له** والافادة الى ما وان لم يكن التعقيب  
 زمانيا لزمانيا لم يكن العدة مع الفعل بل قبله وهو خلاف  
 مذهب الشيخ **الكثير** **له** حج لا شركة حاصلة ان  
 لغية الشركة باذكر ليقضى ان الكون الشركة في مذهب  
 الاستاد لعدم افراد كل من ذنبه الله وقدم العبد بمقدور  
 بل مجموعهما مؤثر في حدوث واحد مع ان مذهبهم اوجب شركة

وان لم يكن بالنسبة الى  
 وصف الارادة تعقبا  
 ذاتيا بل متخيبا  
 بالذنى او غا كان  
 متقدما بالزمان  
 لان وصف الارادة  
 ايضا سبب عاوى  
 لخلق الفعل

من مذهب المعتزلة لانه يدل على انه قادر نعم غير كماله في اليجاد  
بل هي اخصه محتاجة الى العانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه  
لا يدل على الانفصال في عدم بل على انه لا يقدّر على بعض الامور  
والانفصال في ذلك كما لانفصال في عدم قدرة على  
المنفقات **قوله** وليس في شيء الا ما ذكره ليس في شيء لان  
كله من الموثق اعني قدرة الله وقدرة العبد فيقدر بحاله  
من دخل في التاثير على ان لا يتم انه اخرج شريكه من المعتزلة  
لان تأثير المحدث قدرة العبد في بعض الامور <sup>خالفة</sup> يجعل الله  
مؤثر فيهما ليس اقبح من نفي دخل قدرة الله تعالى  
بالطية وجعل العبد خالفا بالاستقلال والقياس على  
المنفقات فبما كس مع الفارق **قوله** ولا يخرج في **قوله** في قول  
الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة  
الله نعم بتقدير ان المصدري هو دخل في الفهم فينظم المعنى  
كما لا يخفى **قوله** اي علمه عادية وهي ما يدور عليه الفعل في وجود  
وعادة كالتار مع الاصراف والشرط العاد ما يتوقف  
عليه تأثير الفاعل عادة لاحقيقة ولم يكن دائرا مع كونه  
الملاقي فان تحقق اليبس لا يستلزم تحقق الاصراف فاف  
**انقل**

الفاضل الحشى من انه يظهر الفرق بين كون العلة علة عادية وبين  
 كونه شرطاً عاماً بالمبسوط وهذا عند الشيخ حيث ينبغي ان شأن  
 العلة الحادثة التائيه فتبينها علة او شرطاً مجازاً **فوق** ولكن  
 نقول هذا على ما وقع في كلام الأندلس من ان شأن العلة الحادثة  
 التائيه وان لم يؤثر بالفعل لو وقع متعلقاً بالعبادة التي تقع في تسميتها  
 علة او شرطاً حقيقة فاقال الفاضل الحشى من ان كون شأن العلة  
 التائيه غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراد غير مسلم لانهم انما يثبتون  
 التائيه بالفعل لا كون شأنه التائيه **فوق** ليس الوجه في ترك  
 الواجب يعني ان وجه التزم واحتقاق العقاب في ترك الواجب  
 بعينه عدم اتيانها وان لم يكن متب الفتيح هو تضييع العلة الخيرة  
 بترك العبد اليه وهذا يصفى على ما هو الاصح من ان عدم الفعل  
 ليس متعلق العلة والارادة بل هو متعلق بعدم العلة والارادة  
 على ما مر من ان العدم ليس متعلق المشيئة والعلة وما  
 عند من يرى انه مقدور حاصل بصرف العلة والارادة اليه  
 وجه احتقاق التزم في ترك الواجب كسب الفتيح بقصد فعل الشر  
 وصرف العلة لا التمسك فقط وانما ضرت ترك الواجب لعدم  
 الاثبات لانه التزم بعينه كف التمسك عنرا عند تهيأ الواجب

فعل





هو لا يأتي الا بالكون المصنوع سبب الزم والقابض ترك الواجب  
لاننا في ان يكون وجه الدم في فعل المنهيات شيء آخر اعني صرف العندة  
اليه على ما يجي في قول وجه الاستطاعة بعدد الحيث قال الا  
انه صرف قدرته الى الكفر واستطاعة باختصاص الى وانما قلنا انه لا يأتي  
ذلك لان ترك الواجب والا كان من المنهيات الا انه من الزك  
فيجب ان يكون وجها للزم والقابض فيه مغاير لما في فعله واوجه  
هذه الاعلام الترجي الى اي هذا الذيل على وجوب المغايرة ودليل  
الترجي مبنى على منه بعض فخصم القاتل بناظر العندة في صل الذيل انه لو  
كانت الاستطاعة سابقة على الفعل في زم وقوع الفعل بلا استطاعة  
وكن وقوعه بدون احال عندكم لانه يستلزم تحقق الشرع المؤثر  
ولا اي وان لم يكن الواضعا ل تحقيقه مبنيا على الذهب المحقق بلا عند  
وجوب المغايرة لان احتماله وقوع الفعل بدون احتماله الاستطاعة  
مع ان لا يخل للاستطاعة في وجود الفعل عند حتى يستحيل  
وجود الفعل بدون ان يصل فيه انه قد عرفت ان الاستطاعة  
عندهم ام اعلة عادة او شرط عادم وعلى التقديرين يستحيل  
وجوده بدون اقول ان كان المسمى ان الاستطاعة يجب ان يكون  
مع الفعل ولا يجوز تقدم بلا فلا يدان يجعل الاعلام الترجي لانه لو

جيل حقيقي انما يدعى على انه يلزم خلافه جري المادة وهو الاستلزام امتناع لغرض  
 مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جري المادة فلا  
 الى جعله اقرا صيا ولعل الخشي مما على الاول بناء على رعاية فله قول الم وافا  
 كان الاستطاعة عنها وجب ان يكون مقارن للفعل فلا نقض فلا نقض فلا نقض  
 اي حين اذا كان مقارن العدة الحادثة منبئة على امتناع بقاء الاعراض  
 النقض بقدره الله ثم وتغير النقض لو كانت العدة مع الفعل لا قبله لم  
 قدّم الله ثم او قدّم مقدره از الفرض كون العدة مع الفعل فيلزم من حيث  
 مقدره حدوث قدرته ومن قدّم قدرته قدّم مقدره وكلاهما اطلاق بل  
 قدرته ازلية اجماعا ومعلقة الازل بمقدوره فقد ثبتا على العدة  
 قبل حدوثه ولو كان مستقرا في العدة الحادثة لكانت مستغلة في العدة  
 العدة البقية لما في شرح المواظ ومثل الرجوع ان العدة الحادثة غير باقية  
 لانها من الاعراض وهي مستغلة البقاء والازم قيام الفعل المعترض على ما هو خلاف  
 قدره الله ثم فانها باقية ازلا وابد يلزم من نقضه على جرم الفعل فلا نقض  
 ليس من قبل الاعراض لان الاعراض عبارة عن كون غير ثابتها التغيير  
 شيء آخره الثبات ليس لكنه مما لن فلا نقض فلا نقض فلا نقض  
 يعني حال الجواب بل مدعى الشيخ الاشعري ان العدة مقارن للفعل  
 سواء سبقا مثل اوله ليس يفي جود المثل السابق واختلف في دعواه حتى

فلا نقض

فلا نقض

منه

يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل فيجوز  
 ان يكون باقية متحدة والمثال على انه لا يجمع الاعراض فيكون قبل الفعل  
 مع مقارنته له يتحدو المثال فلا يلزم وقوع الفعل بالاشتغال **قوله**  
 وفيه بحث الحاصلة ان في المثل السابق داخل دعواه ان منه ان لا  
 قبل الفعل ومنه وجب المقابلة جوازها فيلزم حيث قالوا انه لا بد من قبل الفعل  
**ابن علي** العقل الصحيح والالزام بظريف العاجز على ان تعرف  
 فالمراد بين الفيل في ان العدة قبل الفعل ام لا قاله الحق فقال الشيخ  
 وانهما به العدة المارة مع الفعل والواجب قبله وتالت المقابلة العدة قبل  
 الفعل فنهى من قال ببقائه حال الفعل ومنهم من نقاه ولهذا ظهر **قوله**  
 لو لا بد من قبل سابق والاولى ان يقول لا بد من حد في سابقة لان  
 وجد المثل انه هو عند بعض المقابلة القائلين بان العدة باقية حال الفعل  
 يتحدو المثال واما عند من تبقى بقاء حال الفعل وهو يقول ببقاء العدة  
 فليس عنده مثل سابق بل نفس العدة التي يعتمد عليها التلخيص  
**قوله** لا ينبغي **قوله** ويرد عليه انه الحاصلة انه لا يلزم قيام العدة بالوضع  
 لوطان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امر موجود احق بكونه عرضا  
 فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان له بعد العقل وفيه علة  
 من غير ان يكون له تحقق في الخارج زاد على نفس العدة كالمسوخ



انما العلم ان العلم لا يتوقف  
 على ما يتوقف عليه  
 اشار

فان الكيفية النفسانية مثل حيث استقامها في منعتها ولو يتعاقب  
 الاخر والاول فصل في رتبة السعة ليس بسوفا امر ازيد عليها في الخارج  
 فاذا كانا في حال بعضهما فافضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره  
 الشافعي فصل في رتبة نظر لان حاصل قولنا انه يجوز ان يتبع الفعل  
 في الحالة الاولى لانقاد شرط الى انه لا يلزم من عدم حدث معنى فيها  
 ان يكون موجب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى بحكم الجواز  
 وجود شرط في الحالة الثانية من حدث وصف اعتبارها مثل  
 ربح في العدة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من الامور  
 المتسببة فصل في قول الشيخ ان العدة التي هي صفة القادر  
 في الحالة الاولى السوء ينافي ما ذكر ان العدة في رتبة الحالة في الحالة  
 الثانية ليست مساوية لعدة الثانية مع طالع الاولى لعدم كونها  
 رتبة فانظر ان الشافعي اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية  
 امور خارجية تكون منوطا لتاثيرها فلا يلزم قيام العرض بالعرض  
 فتأمل قوله وهو الامام الرازي رحمه الله فاق في الموضع الامام  
 الرازي العدة يطلق على مجموع القوة التي هي مبدء الفصل في مخالفة  
 ولا شك ان نسبتها الى الفاعل كواو وهو قبل الفصل  
 وتطلق على القوة المستجيبة لتاثيرها كواو وهو قبل الفصل  
 انها

انها لا تتعلق بالضائق بل هي بالنسبة الى كل متدور عنها بالنسبة  
الى الآخر باختلاف الشرايط وهي مع الفعل ولعل الشئ المشعر  
اراد بالعدّة المستجمعة للشرايط التأثير والمقتزاة ارادوا بحج  
القول فلا نزاع **قوله** الا ان الشئ لما لم يقل له وضع لما اور على  
ما قال الامم الرازي من ان العدّة الخاصة ليست مؤثرة عند الشئ فكيف  
يعبر ان يقع اثر اراد بالعدّة المستجمعة بجميع شرايط التأثير مثل  
الوضع ان المراد بالتأثير ما يعبر الكسب بان يكون المراد بالعدّة المستجمعة  
بجميع شرايط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقاديرة عادة فبما ان  
صحة الشئ صلاحيته ان العدّة مع جميع الجهات التي يحصل الفعل  
بها لا يسيرا على حولي المقتزاة او مع اى مقاديرها كما هو على الشئ  
مقارعة للفعل غير سابقة عليه ويدرك تلك الجهات سابقة عليه **قوله**  
وفي كلام الامم ان العدّة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم يقل مؤثر  
بالفعل لان استقلالها وقفت بقدرة الله نعم حتى لو لم يفرق فائدة  
تعالى وكانت كاحية في التأثير و لا انكح في صحة ما ذكره الامم  
والاحاجة الى تعميم التأثير لا يعبر الكسب على لا يخفى **قوله** بعض  
المفسرين انما غرض القيام بهذا لان العامل باجتناع قيام العزم  
بالعرض انما يفسر بهذا المعنى في حال الاولى ان يقال غير

اي وقع في كلام الامم

الذاعت او المتبعية الخيز لم يات بشئ **قوله** والاحسن على ان  
 لم يمتنع قيامها بها بالحل اياها فاما بالحل فليس حمل احدهما  
 وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولي من العكس بان يقال البقا السواد  
 بان يقال **قوله** الصعوبة التي حاصلها انه يجوز ان يكون بين الامرين انفا  
 يحمل خصيصته والتميز بها يصدر احدهما صفة للآخر دون العكس وانما  
 الاولين لم يذكرهما صعبا **المقصد الثاني** **قوله** لانه قد ذكرها في الشرح  
 ليعرف ان المكلف منها اضافيا الى بعض حاصل الجواب ان المكلف  
 وصفها بالمتعلقة وهو كون اسبابه والالتماس المتغير الآفة  
 والعلم <sup>هو</sup> بغير عنه تارة بلفظ يحمل دل على الاضافة وتارة وصفا  
 بحال المتعلقة فمنا وهي الاستطاعة بغير عنه تارة بلفظ مفضل  
 دل على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب **الالتزام**  
 كون الاستطاعة صفات انما في غير واما التوجيه جواب الشبهة بان  
 السلامة مطلقة وان لم يكن وصفها لاني المواد سلامة اسبابه  
 وهو وصف ذاتي المكلف ان الاستطاعة وصف ذاتي له لانه  
 المكلف لا يتصف بالاستطاعة لكنه يتصف بالالتزام حيث  
 يقال ذو سلامة اسبابه فيصح تغيرها بها فلو ان كون الاستطاعة  
 صفات انما في الاصح تغيرها بسلامة اسبابه لانه وصف  
 باعتبار

باعتبار حقيقة واليصح تفسير الوصف الثاني بالاضافي وان كان قد ذكر قولنا  
سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لكونها وصفا  
ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما خرج عليه  
الكتاب وهذا هو العليل وبعض من قصد العمل بهذا الكتاب جعل قوله واما  
كون الاستطاعة صفحا ذاتيا فم والاصح تفسيرها بسلامة اسباب داخله  
في تفسير الجواب واليعني ان الاستطاعة والسلامة كلدهما في صفات اثنين  
لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وانما ان الاستطاعة وصف ذاتي له وان  
لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه جعل قوله قولنا وسلامة اسباب  
انما يفيد كجواب لسؤال متدد وهو ان يقال انما انما يصح تفسيرها بسلامة  
الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال وسلامة  
اسباب فيصح تفسيرها بذلك كما ان الغالب ان قولنا وسلامة اسباب  
انما يفيد صحة الحمل لكونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير لا غنى ما فيه  
اما اولاه فلا تخرج بصير والاصح تفسيرها بسلامة اسبابه بحدود  
وان امكن دفعه بالمكلف واما ثانيا فلا تخرج قولنا وسلامة اسبابه  
بصير ولا سيما عند الغير المساوئ وهو خارج عن قانوننا لما نظر على  
ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاسباب بسلامة  
الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما الثالث فلا توجب ان يلام

هذا هو العليل  
باعتبار حقيقة  
والاصح تفسير  
الوصف الثاني  
بالاضافي

المتغير والتغير المقدم  
المستوفى بل اعم



باب في ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سببه **قوله** والاقرب ما افاد  
بعض الافاضل **قوله** السيد قدس سره واصل التأويل ان القوم وان فسروا  
بسلامة اسباب الايمان لم يوافقوا في ذلك لزم لغيره وامعناه  
المصرح اما فيهم منه اعني كونه بحيث سلمت سبابه واعناه واعناه هو  
ان الاستعانة بصفة المكلف والسلامة ليس صفة له فلا بد ان يقيد  
بما ذكره وانما تعريفا معنى هو صفة اعني كونه بحيث سلمت سبابه ودلالة  
سلامة اسباب عليها واضحة وكذا الكلام في كل صفة لا شئ  
بحال مطلقه مثل قولنا الدالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابو  
والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد في حاشية  
شرح التلخيص وقد سبق منه قوله مطابقة الواقع اياه قد  
**قوله** تحرير الكلام الى ان يخرج عن النزاع على ما هو رأي الحق فانه  
حتى عز امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالخلل في الوتر  
مسند لابي بادره الحاشي بقوله وقد يقال اما الهيب فلا يملكه  
وقد نسب ذلك الى الشيخ الكاشغري ولم يثبت تصحيحه وذلك  
لاصلي الاول انه لا ينافي احدى العبدية افعالهم فحققة الاس  
ابتداء فانه ان العبدية مع الفعل لا قبله والتكليف قبل  
الفعل فلا يكون حين الاستعانة والعبدية وليس شئ لانه يستند

ذلك

وذلك ان يكون جميع المتكليف عند تظنيها بالجهاد على ما ذكره المشتري  
 ولانه لا معنى لتأثير العبدية افعال الا ان الفصل اليه باختيار وان لم يخلق  
 الله الفعل عنيب ففقد التكليف اذ ان القدر على سكونه الاستباب لا على  
 القدرة المتعارفة **قوله** ما يمنع في نفسه ما عدا ما القديم وطلب الحقائق **قوله**  
 ولا يمكن من العبدية ان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة المتعارفة خلق  
 الجوهر او يكون لكن من نوع اخصف لا يتعلق به التكليف على الجبل <sup>الطيران</sup>  
 الى السماء **قوله** لكن يتعلق به علمه الى ان فان ما علم الا انهم وارا عدمه اصح  
 وقوعه وان كان ملكنا في نفسه ما يمنع بذلك لطلب القدرة المتعارفة  
**قوله** فاما الاولى لا يجوز الى اى التكليف باليمنع الذاتي لا يجوز ولا  
 يقع بانفاق من الحقيقين من اصحابنا بناء على تجوز الاما بين على ما مر  
 واستدلوا على ذلك بأنه لو صح التكليف المستحيل لكان مستندى  
 المحصور اذ لا معنى للتكليف الا لطلب واستدعاء المحصور واللازم  
 يعلم ان طلبه من تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لا يتصور  
 لتصوره مبنيا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هيته فان  
 ما هيته بنافي نبوته والالم بان يمنعا لذاته وهذا التصور الالعبه  
 كانه ليس بزور فانه تصور على خلاف ما هيته لان كل ما ليس  
 بزور ليس بارعبه وحقيق هذا الكلام في مخرج المختصر

فان قيل ان التكليف المستحيل مستند الى  
 ما هو ممكن في نفسه كقولنا لا يجوز  
 ان يكون الله تعالى قويا

**قوله** والذاتية لا يقع اتفاقا في اشتداد الآيات والافتقار هو ويجوز  
أن يجوز أن يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل بخلاف العادة فان فيه  
فيجوز نظيف الجاد وليس كذلك فقلت فرقا بينهما فان الجاد ليس  
للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد **قوله** والثالث يجوز  
أن كان من مات على كفره ومن أجز الله لعدم إيمانه بعد عاصيه  
اجتماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاميا **قوله** وهذا هو الصحيح  
يعني أن قولنا التكليف بما أعلق عليه وأراد أنه بعد وقوعه  
ما خيل أن التكليف بما أبطاف واقع عند الشعور وليس المراد  
أن التكليف بالمتنوع لذاته أو ما لا يمكن من العبد واقع عند  
كيف وهو مخالف لقوله نعم لا يكلف الله نفسا أو جراحا  
**الافتقار قوله** ومن لا يقول به لا يعدها إلى دفع لما يتوهم من  
مراة الشعور ما ذكرناه من التحال في حيزه فان وقوع مثل هذه  
التكليف متفق عليه مما حصل الرفع أن من يقول بوقوع تكليفه  
بما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة أي أنها المنة من مرتبة لا يطاق  
نظر إلى أنه ممكن في نفسه من العبد **قوله** وقد يوجه أيضا أي قد يوجه  
ما قيل بأن المدعى غير موجود في الفعل عند الشيء غير سابقة عليه  
والتكليف قبله فليكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار **قوله** أي

في بعض الما يعني ان المراد بقوله ما ليس في النسخ المزمع هو على البنية قوله  
 انما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة  
 الاولى لا يجوز اتفاقا وبالثالثة جاز. واقع اتفاقا قوله ولك ان  
 تأخذها اي ولك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق لا تقيد بها  
 بالمرتبة الاولى ولا يجوز منه ان يكون الحكم بعدم النسخ <sup>او التبرك بعدم وقوعه في النزاع في الجواز</sup> وبالنزاع  
 في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم <sup>لما لا يطلق</sup> وشمل  
 جميع الافراد لان المطلق موضوع لخاصة من الحقيقة تحتمل  
 لخصص كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا ان من قال  
 اطعم رجلا وكس رجلا لا يستلزم الاطعام جميع  
 الرجال وكسهم فانما الحكم بعدم وقوع التكليف بالاطعام  
 وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه المحسوس  
 المتوخى جعل الضميمة قوله ولك ان تأخذها الى الامكانين  
 وقال لك ان لا تقيد المعنيين اعني ما يمكن في نفسه والماين من  
 البعدية لقبه قوله في نفسه وهو لا يستلزم تحول المتخلف لانه من قوله خارج م  
 ما يمكن ولك لا يستلزم شمول ما يمكن من البعدية خارج بقرينة قوله  
 انما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا يدخل في المقام <sup>لانه لا يمتنع في وقوعه</sup>  
فقد وقد يقال ان الالهيب يعني ان الالهيب طيف بالامان



والايمان بما في غير تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع ما علم بحقيقة  
به من عند الله تعالى من جهة ما علم بحقيقة به ان ابا لهب لا يؤمن به ولا  
بصدقه فذا الحق به فقد كلف بان يؤمن به في ان لا يؤمن به وان  
بصدقه في ان لا يبصدقه وان حال لان اذعان الشخص بالامر علم في  
باطنه خلافا ذلك الامر مستحيل قطعا بغير ان الشخص  
اذا كان مصدقا فان عالما بصدقه علما ضروريا فلا يكون  
المصدق يعلم المصدق لان مجرد في بطنه خلافا وهو المصدق  
بالكون علمه بصدقه حقا فتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق  
في وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن  
جوانحه **قوله** وفيه بحث انه يجوز ان يعرف الله غيره في نفس  
خلافا لوجوه انه علم بالمصدق الزم حصل له ويجوز ان الخلق  
الارضية العلم بالعلم فلا يجد في نفس خلافا في يجوز ان يدعى العلم  
المصدق لعدم العلم بصدقه مع حصول له فلا يكون تكليفا  
الممتنع لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري لا يختلف عنه عادة  
فهو ممتنع عادة فيكون من المرتبة الاولى العلم وفيه انه يلزم  
ان يقع التكليف بالمرتبة الاولى مع انه ذكر في قبل انه لا يقع  
التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الملوب انما يتم لو ثبت

استدل ان تصديقه في ان تصديقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافاً لما  
 لو كان بان تصديقه في الاخبار بانه لا تصديقه في شيء من ما جاء به  
 يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا فلو انه شيء  
 ما جاء به وما يكون وجوده مستلزما لعدم يكون ما افلا يتم كما  
 لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشافعي حاشي القدر وكتب الجواب  
 على هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحسبة  
 بمعنى اليقين به دفع للايجاب الكلي السلب الكلي فلا ينافيه  
 التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله الذي عجزت مادة الشبهة  
 استدل ان ما ذكرنا من المناقشات قوله والذين عجزت مادة  
 الاستدلال هذا الجواب اختاره السيد في شرحه في الموفق في حمله  
 ان الايمان الاجمالي حقيقة غير مستلزما للحال انما الحال هو التفضيلي  
 وجوبه بشرط العلم التفضيلي فالتصديق بانه لا يؤمن المستلزم  
 للحال انما يتكلف به اذا علم وصل اليه بخصيصه وهو ثم علم الله تعالى  
 واخباره كرسول لا ينافي ذلك فهو كقولهم نعم كنون عليه السلام  
 ان يؤمن قولك الا من قد آمن الآية ولا يخفى ان هذا الجواب  
 انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز ان يقول ذلك الاخبار  
 اليه يمكن والمنفلق بالمكن قوله فانه فيه اختلاف الايمان بحسب

وجه القائل ان هذا المعنى  
 بعيد بل لا يراو

هو الذي

اختلاف الأقسام وهو مستبعد لأن الأقسام حقيقة واحدة لا يتصور  
تقسيمها قوله فجميع هذا التقسيم ما ذكره النسبة بقوله قوله  
نفسه لتفصيله منع للتلازمة وما ذكره الحاشي نفعه لاجل حاصله  
ولذلك جميع هذه ما لم يعلم لأنه قد يختلف العلم عنه في مادة مثل الجي  
لهب حيث وقع التكليف بالأيمان ففلا يلزم مع جريان  
البيان في أن يقال أنه لو كان جائزاً لما لم ينضم من فرض وتوهم حال  
فكنه يلزم لأنه يستلزم الكذب في كلام الله حيث اعتبر  
بأنه لا يؤمن قوله مع أن العلم بالنسبة الوجهانية لا يرفع لما ينضم  
من أن المدعى أن لا شيء من المتولات يتسبب القبول للعدل  
أنها ينضم على المتولات الغير القائمة بحل العدة وأما  
المتولات القائمة بحجها فلا يعلم الحال بعد النظر القائمة بحل  
والألم الحال من ضرب الشخص لنفسه وعه لا شيء من الدفع  
أننا تعلم بالضرورة أن حالتنا بالنسبة إلى المتولات الحاصلة فيها  
لحالتنا بالنسبة إلى المتولات الحاصلة في غيرنا في أنه ليس شيء  
منها مقدور لنا ولا يمكن من عدم حصولها فاعلم أن لا شيء  
جميع المتولات قوله برده عليه أن عدم مكن القبول في أصله  
أنه لا يعلم بعدم المكن من عدم حصولها عدمها قبل مباشرة  
ما هو

لح

ما وجب حصوله فهو موانع وان اراد عدمها بعد مباشرة ما وجب  
 حصوله فمطلوبه لعدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي  
 قوة مكسب العبد الا بمراس ان فعل المباشرة لا يمكن تركه  
 بعد مباشرة ما وجب حصوله اعني صرف الارادة والعقد مع  
 ان العبد مختار فيه فكذا في المتوهمات قال القائل المحشي  
 يعني ان الاولى ان كلامه انتم مبني على افعال المباشرة المتدرة زمانا والمتوهمات  
 المتدرة زمانا كما حصله انك اذا ضربت انك انا حتى حصل فيه  
 الممتد زمانا فانك لا تقدر على رفع امتداد هذا الممتد في  
 ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا عند زمانا فانك  
 اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب عند ذلك فاد على  
 ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا التسامح للعبد في  
 المتوهمات المتدرة زمانا اذ هي ليست قائمة بحل القدر والذات  
 بل بمكان العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية  
 المتدرة زمانا فانها قائمة بحل القدر مع ان العبد يتولى من  
 تركها متى شاء ونس على هذه المتوهمات العبد المتدرة اذ  
 اقول بالفضل افكر ما ذكره كلامه او هي من سبب القسوة  
 لان يمكن ترك امتداد المتوهمات المتدرة متحققا بمباشرة



دفع

أقول ان العلم يجعل عدم القدر  
على عدم الحصول دليلًا على ان لا  
يكون المتولدات مكسوبة حتى  
يتم ما ذكره بقوله فعدم القدر اه  
وانما جعل عدم المكسوبة دليلًا  
على عدم القدر حيث قال  
ولم يمكن العبد من عدم  
حصولها ومعلوم ان عدم  
المكسوبة يستلزم عدم تمكن  
العبد بخلاف عدم تمكن العبد  
فانه لا يستلزم عدم المكسوبة  
اذا الافعال الاختيارية للمكسوبة الى اجله فخير فاعل ولم يوصله الى الله تعالى على  
لا يمكن العبد من عدم حصولها

بأنه لم يفرق بين العلم على ان لا يحصل سببها من قبل  
مباشرة الضرب لما يمكن على ان يضر بغيره بشيء فيحصل  
الم عند وضعها فيحصل غير عند وبعد المباشرة غير متحقق  
في افعال المباشرة ايضا فان بعد تحقق الضرب القدر على  
عدم مباشرة ضرب عند وعلى تقدير التسليم فعدم  
على امتدادها لا يدل على ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبة  
وعند واما بالآية من دليل قوله ولو لم يقبل العلم اذ على  
تقدير عدم القدر لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالمو  
ولما جيأت قوله من غير قطع بامتداد العلم على ما ذهب اليه  
الجمهور من المعتزلة من انه لو لم يقبل العاقل الى امتداد اجله  
ولا قطع بالموث بد القتل على ما ذهب اليه الجمهور فانه قال  
لو لم يقبل بالموث لمات بك القتل ونسك بانه لو لم يموت  
لكان القاتل قاطع الاجل فعدم الله نعم في علمه وهو حال المعجزة  
ان بعدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله نعم بانه لا يقبل وجه  
الا يثبت في كذا شرح المقاصد قوله اي لو لم يقبل العلم  
انه نعم لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله  
اذا الافعال الاختيارية للمكسوبة الى اجله فخير فاعل ولم يوصله الى الله تعالى على

بعد المباشرة وبهذا اعلم ان قول  
المحكي الخليل يريد عليه ان عدم تمكن العلم لا يلاق مقصود الله

ما زعم الفاضل الخنسي حتى يرد عليه ما قاله من ان النفس يقول لم يزل  
 ميتا على ان يكون عبارة عن الشئ هكذا ان الفاضل قد قطع عليه الاجل بكون  
 الواقعة انما السمع ان الله نعم قد قطع عليه الاجل ورجع التوافق  
فوسر هم اي المفتولة والمراد اكثرهم غا عن ضمن خلا في الحجب  
 الزهري في قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى المقعد  
 من هذا الخبر بيان الفرق بين من ذهب بحجوه المفتولة في اهل السنة  
 ودفع ما يقال ان اكلان الاجل زوال بطلان الحجب في علم الله  
 لكان المفتول مبينا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيولة  
 بان لا يثبت عليه فعل من العبد لم يكن لكس قطعا غير متصور  
 خلاف فكان الخلاف لفظيا على ابراء الاستاذ وكثير من  
 المحققين وتفرع جواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان  
 حيوته بحيث لا يحصل عنه الاتقاء ولا اثر اعلى ايشير  
 اليه قوله ثم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا  
 يستقدمون ويجمع الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق  
 المفتول ام المعلوم في حق النفل مات وان لم يقتل  
 لعل في كذا اثر السؤال والجواب في شرحه المتأصل لعله  
 جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحجب في علم الله

لكنه لا مطلقا بل ما علم وفادته بطريقا القطع **وهو** يصلح خلا  
 للخلو لا بالبرهان من علم تحقيق ذلك في المقتول **خالف**  
 العلم بالمعلوم فلو ان يعلم بتقديم موته بالقتل مع آخر **الاجل**  
 الذي لا يمكن خالفه عنه **قوله** قلت قولهم لا يستقدمون  
 يعني ان قولهم لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء  
 اجلهم لا على الجزاء بمعنى الا يترك كل امه اجل فاذ جاء اجلهم  
 لا يستأخرون عنه وكل امه اجل لا يستقدمون عليه  
 هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون  
 فقط بالشرط غير ذلك وان صح مع ان المتيقن الى الفهم **العلم**  
 ان يكون معطوفا على الاستأخرون **قوله** لا يستقدمون عطف على الاستأخرون  
 بذلك على النسخ الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة  
 هي الساعة كما يمنع التأخر عنه وان كان الثاني  
 تمكن عقلا وذلك لان خلافا ما قدره الله له عليه حال  
 واجمع فيها فذا ذكر كالجحيم بين من يستوفى التوبة **قوله**  
 حضرة الموت ومن مات على الكفر في التوبة عنه في  
 طهرتم وايست التوبة على المدين يعلمون السيات  
**قوله** الآية ولعل هذا مرارا ذكر في حواشي المطبوعة عطف  
 على الجزاء

قال بعض المحققين الظاهر ان قوله لا يستقدمون عطف على الاستأخرون

على الجزاء بناء على ان يكون معنى قولنا لا سينا خرون ولا سينا  
 لا سينا يطبعون فغيره على غلط قوله نعم ولا ركب ولا ابس  
 الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قوله كلمة غار على سواد  
 ولا بضا ولا راء ما قال الفيلسوف ان معنى انتغير ان هذا المعنى حاصل  
 بجزء الجزاء بكون قولنا لا سينا يطبعون والحق انه يعطى على نحو  
 الشرط والجزاء هما هو المشهور قوله قالوا المسئلة <sup>بمسئلة</sup>  
 يعني ان المسئلة ادعى الصفة في هذه المسئلة وقالوا انفسها  
 المذكورة ببارها فبينها فاطمة ان لفظة على فغيرها <sup>الحجة</sup>  
 حيث قال اختلفت بطريق الاستقارة لكونها في صورة الحق ولكن  
 ان بقا فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وذكره  
 الفاضل المحشي من ان من ادعى الصفة من المسئلة هو الوجهين  
 ومن تابعه وان الجمهور كلوا يقولون بان المسئلة استدالية  
 وادعى الشبهة واجبت المبني على انه هب الجمهور في المسئلة  
 فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبه وليس شي  
 لان المسئلة فاطمة ادعى الصفة في تولد موت المقتول من قبل  
 القاتل كما سائر المتوليات قال في شرح الموقف قالوا انه لو لم  
 يقتل لما شئ الى امه هو اجله وادعى فيه ان تولد من فعل

ذكر



نقله

القاتل ويقاؤه. ولا القتل الضيق كما ادعوه في سائر المقولات وانما  
عند انقائها انهم كلهم والاختلاف بين<sup>٧</sup> بين الجاهل وبين  
من المقولة انما هو كونها مستندة الى العباد التي كونها مستندة  
من افعالهم فابو الحسن يدعي الاختلاف كونها فعل العبد  
المعتق السيد لو ان عليه وثام ابن سكران يقول انها حرة  
لا حرة لها والنظام ان كل واحد فعل العبد الى غير ذلك من الاختلاف  
المذكور فيما بينهم على ما ذكر السيد في شرح الحاشية عليه  
لا يوافق في بعض ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان الاجل وصل الزمان  
الذي يطل فيه ليس من تقدم وآخر زمان واحدا لا يقو فيه نقد  
والاختلاف انما هو في حقيقة المقول وهذا الجواب على نقد  
الاجل احدهما اربعين مثلاً والآخر سبعين على قول الجواب  
انه نعم فان عمر اربعين على تقدير سبعين على تقدير<sup>٨</sup> لا يبين انهم  
تعدوا الاجل بل محصله انه قدر سبعين بحيث لا يقو التقدم  
والناظر عنه لعلمه بان طاعته تصير سبباً لثلاثين فيصير  
المستحق من الاربعين<sup>٩</sup> حتى غير الطاعة سبعين<sup>١٠</sup> او المراد الزيادة في  
يعني ان المراد بان الطاعة تزيد في العمر انما تزيد<sup>١١</sup> في هو المقصود  
الا هم من العمر وهو الكتاب الكمال والخير والبركات التي  
يستكمل

يتحمل الشخص انانية فيفوز بالسعادة الابدية **وقد** فانه **قوله**  
 المقول في السابقة لا محل لخلافه ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم  
 الله لهم انه يموت فيه والناس اجل واحد عند غير البعض لانهم لا يقدم  
 الموت على الاجل عند الاشاعر ويتقدم ويتقدم عند المقزلة وقال  
 البعض انه تعدد واحد هو الفعل وثاني الموت والمقول ليس بحيث  
 عند بناء على ان الفعل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله لا  
 يفعلون واثر **صنفه** **وقد** فبنينا **وقد** فبنينا **وقد** فبنينا **وقد** فبنينا  
 لبناء اول المشروب ايضا **وقد** وقد يفسر اي قد يفسر  
 الرزق بما ساقه الله لهم الى الحيوان فانفع به ولو كان حلالا او حراما  
 من المعطوات او المشروبات او الملبهات او غير ذلك  
 وهذا هو التعريف المقول عليه عند الاشاعر **وقد** فعل هذا  
 فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون العوارس رزقا لانه مما ساقه  
 الله لهم فانفع به وفي جعلها رزقا بعدد فانه لا يقال لها رزق في العرف  
 انه امر رزق ويلزم ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان يتنفع  
 به احد من غيره من الاكل ويتنفع به الآخر بالاكل **وقد** ولو فقهنا  
 يوافق هذا التعريف قوله وماررناهم نيقولا فانه يجوز  
 ان يكون الانتفاع فيه من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف

الاول فانه لا يوافق لان ما يقينا وله لا يمكن انفاقه على الغير **قوله** وقد يقال على  
غيره في رد الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق بها زكونه بعدد

**قوله** والا لخللا اي ان لم يكن المراد بالجزء ملكا بمعنى الاول في النقص  
الشرعي لحد لتعريف الرزق معنى الانفاق الى الله يعلم وهو حبيب في  
مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيأتي في الشرح حيث قال ومبنى هذا

الاختلاف **قوله** اي في من دفع به خطبة الحبيبة اي حين اذا كان  
المراد ما ذكر من دفع به خطبة الحبيبة اي ما لو كان يملكه الاكل من حيث  
انه مملوك بان يكون ما ذوقا في كلمة ما اورده من انه ينقص النقص

بغير المسلم وخبره اذا اكله مع حريمه فانها <sup>في</sup> لم عند الج  
حنيفة رضي الله عنه فيضا فعليه اذا اكلها انها مملوكة ان اكلها المالك  
مع كونه حراما بين واما قلنا بنفع لانها من حيث الاكل ليسا مملوكا له

**قوله** في بعض الكتب الى قبل في شرح نظم الا وحده ان الحر لم يرس  
بملك عند المغتذ في ان دفع النقص بالخروج واخذ من رطل لعدم كونه  
مملوكين فمع ان طوله لهم وما من دابة الا فذلك ان يجوز ان

يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب  
لانه خلاف الظاهر **قوله** تغيب ان يكون لكل دابة مرزوقة مع ان  
الدواب لا يتصور في حقها ملكية يخرج رزق العبيد والايام اذا كان

فانها مملوكة

انما

الملك





والقول الجوابية قلنا لا نقول في مادة من أصل الحرام وهذا نقص ظاهر ولو  
ثبت بطلان كون من أصل الحرام طولاً غير موزون بالآية المذكورة  
على ما في شرح المقاصد وأما إذا ثبت بكونه خلاف الإجماع قبل ظهور  
المعزلة نعم على ما في الموقف فلا يخفى **قوله** وايضاً فيه قوت حالته  
إذا لم تقابل بين بيان طريق الحق وبين جدان العبد ضالاً أو سميت  
ضالاً وهو مضموعان المعزوم من الآيات والمعلوم من الحوادث  
وجود المقابلة بينهما **قوله** وكذا قوله نعم وأما غود جهلناهم  
أي وكذا الالهية بجائز الدعوى وبين طريق الحق قوله نعم وأما غود  
إلى امتناع حملته على الحقيقة إذا لم يمتنع استحبابهم العلي على الهدى  
الهداية فإن استحبابهم العلي على الهدى على ما هو المشهور كتاباً في غير علم  
أهداهم فاعض وأما غود فاعضوا هم إلى طريق الحق وإن ضلوا كما قيل  
أرشدوا ليسوا لهم مقاصدها فاستحبوا العلي أي الكفر على الهدى  
**قوله** أي الإيمان **قوله** ويحتمل أن يكون أي يحتمل أن يكون الهداية في الآية على  
مفادها الحقيقي ويكون المعنى وأما غود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا  
واستحبوا العلي على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم لأنهم تركوها  
بإرادتهم وإنما قلنا يحتمل أن يكون المراد ذلك إذا دلالة الآية السابقة والآية وما  
لا يحفظ على أنهم لم يؤمنوا أصلاً ولم يحصل لهم الهداية فيجب أن يكون  
الهداية

على المعاني  
في بعض النسخ  
ان الكسرة ترفع  
من بعض النسخ  
بغير الكسرة

الهداية صحتها لهم واجتباب المعنى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها بالهداية  
الى ارتكاب الجوار والصرعة الخفية **كما** هو ايضا الى اى يد على هذا  
اعتبر ايضا ان الناس يخافون الهداية فيبغضونها فيبغضونها  
وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق **الاجواب** يعلم الكل فلا يصح تفسيرها  
به **قوله** وايضا يقال في مقام المدح الى غير انه يقال في مقام المدح  
فلان مهتر فلو كان الهداية بغير البيان لكان معناه فلان مبين  
له طريق الحق والمدح فيسازا المدح الاجصول الهداية والبيان  
لا يستلزمه فلا بعضى الافاضل لو اراد بالبيان اظهار **الهداية**  
فطريق **الاجواب** لم يوافق الالة والحديث ويلزم الاعتراضات  
الثلاثة التي ذكرها المحقق اما لو اراد به اظهار طريق **الاجواب**  
من حيث انه طريق **الاجواب** فلهذا بوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان  
طريق **الاجواب** من حيث انه صواب بل هو محض على الادع وتفتح  
الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى **قوله** وما يقال الى ما يقال  
ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد  
لتمام حصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح اعتبارا  
بذلك الاستعداد لتمام حصوله فمخرج بان الاستعداد التام  
المستلزم مع عدم مهتر فيقتضى الذم عليها فضلا عن ان يكون مهتر  
المفهوم

لكل

صلته

اي لان اظهار ذات الطريق

**قوله** ونسجت اي فالتفكر في دفع ما يقال بحث ان الاستقراء يمكن  
 في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم المحصور وهذه  
 المقارنة لا تبا في كونه فضيلة مستحقة لا لا يمدح بها في حد ذاته ولكن  
 ان يقال ان المراد بقولنا انه ليقع في مقام الممدوح الذي يمدح فيه هو  
 ممدوح بعينه انما الفرق في ممدوحه وممدوحه في الممدوح مع ان بيان  
 الطريق لا يميز في مساواة الممدوح في الممدوح وحيث لا يورود لهذا  
 البحث **قوله** نعم الى اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقف ان الاستقراء  
 والنسج في نفس عام الكل فلا ينافي سبب الممدوح وكونه اما او غير تام  
 امر بهم غير متعني قدح حتى يصح الممدوح باعتبار هو ولو لم يكن  
 هذا الطريق المستقيم بعينه لا يصح تغير النهاية ببيان طريق  
 طلب العلم لان النهاية متحقق بشهادة الآلة والحديث والطلب يقتض  
 عدم حصوله اعط اذ لا غير لطلب العلم فيلزم ان يكون البيان  
 الممدوح حاصل وليس **للقوله** ويرد على هذا ان العلم حاصل  
 بالآية بانه يبا في التفسير بخلق الاصل او ايضا ضرورة ان الاصل  
 حاصل بخلق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الض  
 غر الظاهر والحاصل ان العجز في حجاز اما لزادة البيان عام القول  
 بمعاشرة اهل السنة فلا يصح التمسك بها **قوله** يمكن ان يقال الى  
 اي يمكن

به المعقولة وعن الادامة  
 والتثبت على ما يقول به

أي يمكن أن يقال في دفع ما فهم من كلام الشيع من أن ما ذكره المشايخ  
 في الفوائد متناف لما هو المشهور أنه ما هو المشهور وهو الحق القوي  
 أو العرف وما ذكره المشايخ هو الحق المشري فلا منافاة بينهما **فهم**  
 أما الأصل في أي النفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله أو لم **يعتد**  
 فها قال **فثبت** بل الأصل في أي النفع في الدين هو وجوده **والتطيف**  
 والتفويض للنعم المقيم أي التكميل فيه كونه أعلى المنزلة **فهم**  
 وأن اعتبر جانب علم الله نعم يعرف أن الجواب **الكم** إنما هو على نعم  
 من لم يعتد في النفع جانب علم الله **فقال** أن من علم الله عنه الكفر  
 يجب لعرضه للإيمان ونعيم الجنان عما ذهب إليه معتزلة البصر  
 وأما إذا اعتد في النفع جانب علم الله على ما ذهب إليه الجبائير  
 وأبوه فيكون الأصل في حق الكافر **الفقر** عدم الجأذ أو الممانعة  
 أو سلب العقل **الظهور** وعدم ورود الاستحالة المذكورة **أجل** هذا  
 وأما ما ذهب إليه معتزلة بغداد من أن معنى **العلم** هو العلم **فهم**  
 الواقع **العلم** فلا بد عليه شيء ما ذكره الشيخ والخمسة قد مر في صدر  
 الكتاب **فهم** فانه قالوا **أخ** ما مله أن المنه إنما يكون في **العلم**  
 الاختيارية وإذا كان الأصل واجباً على الله بحيث لا يخل **فهم**  
 نعم كما ستعلم **العلم** والسفر **العلم** المحال على أن نعم ما قالوا **أي**



لطلبهم  
انظر اني اريد بهم في وجوب  
ترك المفسد وهو وجوب  
امانة الكفار قبل التكليف  
اذ يعلم حالهم لو كفوا  
وان قالوا بانه لا يعلم  
فالمصيبة اعظم

ل

الامر لذاته فهو بالمرور لم يقع اختيار فيه فلا معنى للمنة فيه بل ذلك القول والامر  
مع الحكيم اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصحح المندوب بغير المفسد لانهم قالوا ان  
المندوب المفسد غير واجب على الله بل يجب تركه بابقاء الطفل والطفله  
والمرضى لانهم لم يقم لهم فان ذلك وان كان اصح لم يفي المنة الا انه  
يفضل اذ لو تلف خيل ان يطغى يستكبر فيقع في القباب اكبر  
**قوله** حاصله ان الاصلح الا سبب حبه الى العير لان ان ترك الاصلح  
يكون بخلافه لان كل ما يفعله الاثم يحكم العلم بعواقب الامور  
لا يكون خالفا للمصلحة وان لم يكن اصح بالنسبة الى العبد فلا يكون  
خيارا وفي رعاية لمصلحتهم واما الاصلح للعبد فغير واجب عليه  
لان مقتضى حق الله نعم فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى  
**قوله** قيل عليه المقتضاه الى اضل عليه ان او تركه من جواز ترك الاصلح  
لاقتضاها والحكمة وانما لم يصحح لا في المقتضاه بذهب المقتضاه فانهم يذهب  
جوزوا ترك الاصلح اذ اقتضاها بالحكمة عما قاله النسخ في الاشياء  
من تقوى الله تعالى ان تعذبهم فانهم عباد الله ان تعذبهم فانهم  
استلغوا الحكيم اي ان تعذبهم لئلا يفسد عبادك بغير  
ان عدم العقوبة وان كان اصح بالنسبة الى المخاضين بما  
يعلمون لكن ان تعذبهم وترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز  
ذلك

ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمته **فصل** وجوبه انه لا يجوز ان  
 تلام الزخشر الا بالعلم ان عدم المغفرة احولهم حتى تكون  
 المغفرة ترك الاصلح بسبب امتناع الحكمة وجوب  
 عدم المغفرة عندهم لا بالعلم ان كونه اصلح لانه يجوز ان يكون احول  
 استيجاب الكفر بمقتضى كلام الزخشر بان تغفر لهم فليس كذلك  
 بخارج من حكمته انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو  
 الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح والالتزم  
 من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونه اصلح من قوه  
 على وقوعها وقوعها في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم  
 في احوال الحال وكوسلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة  
 فلازم انه يلزم جواز ترك الاصلح الا ان يجوز ترك الاصلح الذي هو  
 عدم المغفرة على تقدير الحال الذي هو ان تغفر لهم لانها في  
 كون ذلك الترك مخالفا لنفسه فان مغفرة الكفار محال على  
 التمتع عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة متعلق  
 به والمتعلق بالحال محال وكوسلم جميع ما ذكرنا من كلام المصنف  
 جمهور المغتذلة لامع الزخشر عما مال الفاضل الخشعي في الحال  
 ان يقول ليس مراد ذلك افعال ان في كلام الزخشر

في قوله  
 لا يجوز  
 ان يكون  
 الاصلح  
 من قوه  
 على وقوعها  
 وقوعها في حق  
 الكفار عندهم  
 فيجوز ان يستلزم  
 في احوال الحال  
 وكوسلم ان الاصلح  
 على تقدير المغفرة  
 ايضا عدم المغفرة  
 فلازم انه يلزم  
 جواز ترك الاصلح  
 الا ان يجوز ترك  
 الاصلح الذي هو  
 عدم المغفرة على  
 تقدير الحال الذي  
 هو ان تغفر لهم لانها  
 في كون ذلك الترك  
 مخالفا لنفسه فان  
 مغفرة الكفار محال  
 على التمتع عندهم  
 وترك الاصلح الذي  
 هو عدم المغفرة  
 متعلق به والمتعلق  
 بالحال محال وكوسلم  
 جميع ما ذكرنا من  
 كلام المصنف جمهور  
 المغتذلة لامع الزخشر  
 عما مال الفاضل الخشعي  
 في الحال ان يقول ليس  
 مراد ذلك افعال ان في  
 كلام الزخشر

دلالة على ان عدم العفوة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الخسار  
 حوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة <sup>تكرره</sup> تحبته يجوز تركه عفا  
 الكفار اذا اقتضى الحكمة <sup>تكرره</sup> فاعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح  
 اذا اقتضت الحكمة تركه اذا فرضنا فيه ما في ان كل واحد منهما ترك  
 الواجب بسبب اقتضائه الحكمة <sup>تكرره</sup> وفيه بحث لا انا انما نلزم من  
 جواز ترك الواجب جواز ترك الواجب الاخر <sup>تكرره</sup> لانه يكون له <sup>تكرره</sup> خصوصية  
 بها يستجمل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو شخص حق  
 الله نعم وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من  
 جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه  
 ايضا تركه لما ذكره المحقق <sup>تكرره</sup> وهو هنا بحث الخافى وهو  
 الذي ذكره الشرح وهو انه انما يدل على انه يجوز ترك الواجب  
 بناء على اقتضائه الحكمة لكن لا يثبت ان ترك ما فيه الحكمة مع  
 عدم الحكمة في الترك غير واجب <sup>تكرره</sup> يستجمل على الله نعم وعافية  
 الحكمة وهذا هو ما بان انه لا واجب عليه نعم اصله لا يجوز  
 ان يكون الا حرم مادة الشبهة <sup>تكرره</sup> اللهم الا ان يقال ان  
 الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الواجب على الله تعالى  
 نفي وجوب الخصومات على ما قيل ان الحق لم يرضى وجوب الا  
 كتمه

ان على ما ذكره في الجواب في قوله  
 ولو سلم فمع كلامه ان  
 الاصلح على ذلك التقدير  
 المحال هو المفسر في  
 اي يقال ان هذا ان  
 الواجب على ذلك التقدير  
 المحال هو المفسر في  
 ان كلامه ظاهر في  
 ما عدا لفظ الاصلح فانه  
 يدل بالواجب فاعلم  
 بذلك انه لا يلزم من  
 كلامه ان يفسر في جواز  
 ترك الاصلح ولا جواز  
 ترك الواجب كما عرفت

بعد الصلح وعقاب العاصي وتوابع الطبع والعرض على الآم والصلح  
 لا تفي رعاية الحكمة فانه لازم للحكيم العلم بقوانين **الاصول**  
 قيل بعناها افضنا الحكمة يعني معنى هو بالشيء على الله نعم اقتضاه  
 الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الواجب بين الذين ابطمها  
 الشئ بقوله وليس بعناها اخفاقا **فان** كره الذم **لأن** **الاصول** وجوبه انهم  
 حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المقابلة بعينه الوجوب الذي  
 هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا **الاصول** بالقيضية الحكمة نقضا  
 مستحيلا على الابقام فيسبب لزوم الغال كون تركها بقضية  
 الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك فيكون صدورها بقضية  
 الحكمة لازما لذاته لا فاضنا الحكمة وهذا بعينه ما ذهب الفلاسفة حيث  
 قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنقل المحذية نعم لكن طرف الفعل  
 لازم لذاته كونه على التصالح وافضائه الحكمة واما نحن فنعاشر  
 اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك خصياتها بقضية  
 الحكمة ولا باستلزامه نقضا لجواز ان يكون تركها حكما **في** مصالح  
 لا يطرح عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا  
 كله بناء على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك  
 الاصلح والاطرف وعقاب العاصي وتوابع الطبع **شئ** عقلا لا يجوز

بالنظر الى ذاته



لا نلزم

قولهم

على الله نعم حملوا أي وجب <sup>لا</sup> على المحضوبات وقالوا إن الخلال به نفس تحمل  
على الله فلزمهم ما لزم الملائكة أي جاز من نفي الضمير <sup>و</sup> وسندونه إلى الفاء  
الاولية أي سندا للملائكة أي جاز العالم إلى العناية الازلية وهي علمه تعالى  
بوجه النظام الكامل في الازل قال ابن سينا رحمه الله العناية احاطة على  
الاول بالكل بما يجب ان يكون عليه كل حتى يكون على حسن النظام <sup>و</sup> كما  
فعله الاول بكيفية الطوبى ترتيب وجود الكل منبثق لفرضه  
الخبر والمحمود في الكل من غير انفعال فحصله من الاول حتى <sup>تعد</sup> نعم  
قوله وهذا اضطررنا اخره اعو لاسل ان الوجوب بهذا المعنى <sup>را</sup> واجب  
ما هو مصلح الى الملائكة اضطررنا اخره المعزلة وقالوا ان معنى الوجوب على  
الله تعزله بفعله المتبذلة لا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شئ من  
طرفة الفعل والترك لا زما كما انه يجوز بسبب تحمل الفرق الآخر حتى  
يكون له وجوب على المذهب الفلاسفة كما في العاريات فان تعلم يقين  
ان يصل احد لم ينقلب فها كان جاز ان ينقلب قوله واجب  
ان الوجوب الى اى اجيب عما قاله متاخر والمعزلة بان  
الوجوب بمعنى محرم لسمية اذ يكون محضه ان الله نعم لا يتركه  
على سبيل جز العادة قوله من الوجوب في شئ على الطلب  
الوجوب عليه محرم اصطلاح قوله والعجب الى العجب من متاخر  
المعزلة

المعزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعالهم من  
 بحسب القياس والمشرط والميزان والكثرة والتغريب  
 والتعميم ونحو ذلك واجبا عليه نعم مع قيام الليل وهو اعتبار  
 الشارع بما لا يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا  
 متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في امور التي  
 اجبوا عليها ذاتة نعم من الاصلح والطف والنوابغ والعباد  
 كبر علمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه نعم ونعم  
فهم لانه المال على الملاقاة ولم تفرض كيفية بشرط فلا يتوجه

عليه الزعم اصلا على فعل من افعالهم بل هو محمول على  
 فعلهم وهذا بناء على الجلال كون الحسن القبح للشر اذا امتد  
 بل بل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعزلة القائلون بالوجوب العقلي  
 عليه نعم بمعنى استحسانه تاركه الزعم يتكروك ذلك وفي تقييد  
 قوله واللفظ بالانفاق اشارة الى ما ذكرنا من ان المعزلة  
 لا ينفعون في انه لا معنى للزعم لانه المال على الملاقاة فهم  
 تقدم العقل على العقل لان العقل اصل النقل كونه وقوف على ثابت  
 الصانع وكونه علما وقا وفي ابطال العقل العقل ابطال  
 لا اصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا يجب  
 فهم

الحق

**باب الاستبصار والظلمة**

الحرف من غير سيف ورم حرف ا ح ا س ت و ل ي و غ ل ب ع ل ي م و م ن ق ب ل ا ت ح د ي ر  
وهو ان يطلق لفظ لم معنيان قريب والعبد وراية العبد والحمد للناو على  
اي من لم يقف على ريق الا الدعاء بصلته بقوله لا تسخون في العلم واما على  
اي من يقف عليه فلا يجب التناول <sup>عليه</sup> ان ينقض الى الدائم عليهم وان  
يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل  
ان قال الاستواء معلوم وكيفية مجهول والجهنم <sup>عليه</sup> غير مكنى على هذا  
المذهب ايضا العقل الوارث في المنفعة العقلية ليس <sup>عليه</sup> بل لا يحقنا  
لان علمه ينقض الى الدائم وما علمنا الا ان نصدق بان من عند الله  
**قر** وهو وما ذكره صاحب الشاف انه لما كان الاستواء على  
الغنى وهو سر السر الملك ما يقع الملك جعلوا كناية عن الملك  
ولما استنعى هذا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما قال استور فلان  
على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير لم يكن سريرا  
اصلا فكذلك علم وقال الله عز وجل يد الله مغلوله اي هو مجبول على يده  
ملي بوطنان اي في وجوده من غير تصور يد ولا **عجل** ولا بسط  
**قر** غرضهم على النار اخر قرهم بها العرض في الفترة يدش اوردون  
تفسير العرض بالاحراق تفسير بالذوق لان الاحراق اذم لغرضهم  
على النار

ههنا

على النار وان اقل لانهم لو علموا على السيف **قوله** وتوالت يوم وتوالت يوم  
 الى اخره يعني **قوله** الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله وتوالت يوم  
 عطف قوله النار يومون على قوله على ان عطف النار على يوم القيمة لا يشبهه  
 في كونه بعد الموت لان الآية في حق الحية وما ذاك الا عطف القبر اذ لا  
 يعني به الا العذاب الذي هو بعد الموت قبل قيام الساعة **قوله** **قوله** **قوله**  
 ان القائلين ان القبر لا يعلو الا على الملا دخل فيهم عقيب الغرابة متفق بلا  
 رواية ومعلوم ان عذاب القيامة متراج عنه زمانا طويلا فقد  
 ثبت العذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المارد لعذاب  
 القبر وما اما قال المكرون من ان ازمته الدنيا في حبس ازمته  
 الآخرة اقل فليل **قوله** استعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه **قوله** جوز **قوله**  
 تعذيب غير الحي ان ذهب الصالح من العقلة وابن جرير الطبري من  
 الكرامية الى جوز تعذيب غير الحي وهو منسطن ظاهرا لان الجواد  
 استعمل نكيف يصور تعذيبه قال **قوله** **قوله** **قوله** قد روي  
 رواية مشهورة ان بعض التجار قد نظم وصفا محمدا صلى الله عليه  
 وسلم وان بعض التجار قد صار بابا حتى انقطع ماء زمزم  
 خوفه ان يكون وجوده في حيا حتى يسمع قوالهم وقولها الناس  
 والجوارح والدمع قادر ان يخلق في الاجار والاجار اودا يكون

قوله وتوالت يوم وتوالت يوم  
 يعني ان عطف قوله النار يومون  
 على قوله على ان عطف النار على يوم  
 القيمة لا يشبهه في كونه بعد الموت  
 لان الآية في حق الحية وما ذاك الا  
 عطف القبر اذ لا يعني به الا العذاب  
 الذي هو بعد الموت قبل قيام الساعة  
 قوله قوله قوله  
 ان القائلين ان القبر لا يعلو الا على  
 الملا دخل فيهم عقيب الغرابة متفق  
 بلا رواية ومعلوم ان عذاب  
 القيامة متراج عنه زمانا طويلا  
 فقد ثبت العذاب بعد الموت قبل  
 عذاب القيامة وهو المارد لعذاب  
 القبر وما اما قال المكرون من ان  
 ازمته الدنيا في حبس ازمته الآخرة  
 اقل فليل قوله استعمل الفاء فتاويل  
 لا داعي اليه قوله جوز قوله  
 تعذيب غير الحي ان ذهب الصالح من  
 العقلة وابن جرير الطبري من الكرامية  
 الى جوز تعذيب غير الحي وهو منسطن  
 ظاهرا لان الجواد استعمل نكيف  
 يصور تعذيبه قال قوله قوله قد روي  
 رواية مشهورة ان بعض التجار قد نظم  
 وصفا محمدا صلى الله عليه وسلم وان بعض  
 التجار قد صار بابا حتى انقطع ماء  
 زمزم خوفه ان يكون وجوده في حيا حتى  
 يسمع قوالهم وقولها الناس والجوارح  
 والدمع قادر ان يخلق في الاجار والاجار  
 اودا يكون

نقلت

الاجار



سببا لذلك علمهم والذرة لمتنها وتمامها انتهى بطلانها وتكفي  
ههنا عليك ان ليس المراد بالحي ما يعاد فيه الروح وتقدر عنه الاعمال فقط  
بل ما يدرك الالم والذرة فان خلق الله فيه ذكرا كان سببا لذلك  
الالم والذرة يكون حتما لا محالة وكذا قال الله في الجوارح عجز  
ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها ثم عجز الجوارح فذلك ما يدرك  
الالم والذرة **ثم** واما تعذيب المأكول الى دفع عاقيل ان تعذيب  
من اكل السباع والطيور تفرقت اجزها من بطونها واصلاها  
ايضا فسطح على الدفع انه واضح الامكان فان الدود في  
الجوف او في خلل البدن يتألم وينفذ مع عدم شعورنا بذلك  
**قوله** قالوا ان اعيد الوقت الاول الى اى حالنا فاولا الناخون لاعادة  
المعروف بعينه انه لهم لو اعيد فان اعيد وقت الاول ايضا الى  
وقت الحرف فيكون ذلك المعروف مبدءا للمعاد الان  
المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحرف وهذا  
قد جاز في وقت الحرف فيكون مبدءا والاى وان لم يعاد  
الاول فلا يكون اعاده للمعروف بعينه لان الوقت من جملة  
المعروضات الشخصية للشيء فانا نفهم بالضرورة ان المعروف  
مع كون هذا الزمان غير المعروف مع قد كونه قبل هذا الزمان

قوله

اجيب اولاً بان اعاده الى هذا اجوب باختيار الشق الثاني لعين  
الاختار انه لا يعاد الوقت الاول قولك فلا يكون اعادته المعلوم  
بعينه قلنا لا نعم ذلك لان معنى اعاده المعلوم بعينه اعاده  
العين بالمشخصات المعينة في وجوده الخارج لان ان وقت  
من الشخصات المعينة في الوجود الخارج في الزمان المعلوم  
في هذه الساعة هو بعينه الموجود مع قيد كونه في هذا  
الزمان غير المعلوم مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر محتمل بالتغاير  
والمحقق الذي يحكم به الضرورة انما هو بحسب الدفن والاعتبار  
دون الخارج واللاي وان كان الوقت من الشخصات يلزم  
تبدل الشخص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل الشخصات  
يلزم تبدل الشخصات لان يقال انما يلزم التبدل لو كانت  
كل وقت مع باقي الشخصات على الشخصات مغايرة كما سبق  
وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصات  
على الشخصات كما ان حاصله في الوقت السابق مع الشخصات  
الاخر وتوارد العلل المنقلة على سبيل البدل جائز لا  
نقول في محصل اعاده المعلوم بعينه من غير اعاده الوقت

الموجود قبلها واما  
ما ذكرته من اننا نعلم  
بالضرورة ان

الاول بالبقاء **قوله** لا يقال يحتمل ان يبرأ الى غير انما يلزم  
 بتبدل الشخص من جهة الاوقات لوجوب التخصيص مطلقا  
 الوقت من جهة الشخصات لكن يحتمل ان يكون مراد من قوله  
 الوقت من جهة الشخصات ان وقت الحدث من جهة  
 الشخصات في الازم بتبدل الشخص من جهة  
 الاوقات لعدم تبدل وقت الحدث لا انقضاء  
 مع انه كلام على السند لا يعني ان هذا الكلام مع كونه  
 كلاما على السند لا يعني قوله واللا يلزم بتبدل الشخص  
 وعدم افادته لعل لبقاء المنع المحرر اعني لان ان وقت  
 من جهة الشخصات المعبرة بالوجود لان المعبر في الوجود  
 الخارج ما لا يحتمل بغير الوجود بدونه وقت الحدث  
 ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انقضاء  
 وقت الحدث لا وقت الحدث من جهة معدلات وجود الحادث  
 فلا يكون من جهة شخصاته **قوله** لا يضر عدمه في العادة  
 كما لا يضر عدمه في حالة البقاء **قوله** وثانيا بان المبدأ هو  
 الحاصل ثانيا بان الحاصل له اختيار الشئ الاول وهو

على ما في المتن  
 فلا يضر عدمه في حالة البقاء  
 المعبر في الزمان  
 من المعصية

الحادثة له مدفوع بان الوقت  
 لا يجوز ان يكون من جهة  
 الشخصات

ان الوقت

ان الوقت معاد ايضا ولازم انه لو كان معاد <sup>الزمان</sup> لزم ان يكون مبدأ المعاد  
 ان المبدأ هو الموصوف في الوقت المبدأ وهو الزمان لم يسبقه حدث آخر  
 والمفروض ان الوقت ههنا معاد وسبق مجيء آخر فلا يكون مبدأ  
 بل معاد اذ ان كون الشيء مبدأ لما يعرض له باعتبار كونه غير سبق مجيء  
 آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبق  
 مجيئه الاول وانما قلنا فرضا لان إعادة الوقت حين  
 البعث غير قاصرة فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع ان  
 اوقات ابدانها متخالفه <sup>بما تجلوه</sup> وان إعادة الوقت بعينه حال لانه يستلزم  
 تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق  
 بعينه الوقت الاول ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم  
 بين زمان الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلل حقيقة  
 الجواب الثاني اننا لم على تقدير ~~حكم~~ إعادة الوقت يلزم ان يكون  
 مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى لو قرر دليل  
 امتناع إعادة المعدم بانه اما ان يعيد الوقت الاول  
 وهو محال ولا يعيد فلا إعادة للمعدم بعينه لم يتم الجواب  
 الثالث <sup>قوله</sup> وقالوا ايضا الواعيد المعدم الى اى قال لنا فون  
 ايضا ان إعادة المعدم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم



بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا لبعضه الموجود <sup>مقتضا</sup>  
 بالانفاضة وتخلل العدم بين الشيء ونفسه كما ان السيد على طريق  
 متعارفين واللازم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون  
 الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا  
 يكون المعاد هو المبدء **بمعينة قوله** واحيب عني الاحكام التي  
 اي لا يتم ان التخلل مرتهما حال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم  
 زال عنه الموجود في زمان اخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث  
 وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زمان في الوجود  
 ولا سيما انه فيه وجود <sup>بمعينة قوله</sup> المتعارفين الثالث اما حال التخلل  
 العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه  
 بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد جديده ههنا  
 ليس لك فان الشيء جديده نفسه في الزمان الاول ثم اتصف  
 مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال  
 بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الاكتمال  
 شخصي ثوبا بمعنى ان ظهر ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجوهر متغير  
 عما ان الوقت ليس من الشخص المتغيرة في الوجود والا  
 فلا بد من اعادته فلا يوجد الزمان **قوله** وقد حيايت <sup>بمعينة قوله</sup>

بين  
 قبل العدم وبعد <sup>بمعينة قوله</sup>  
 يكون متغيرا في وجوده <sup>بمعينة قوله</sup>  
 في الزمان  
 ولو وجد الزمان  
 في الزمان  
 في الزمان  
 في الزمان  
 في الزمان  
 في الزمان  
 في الزمان

٢  
بين الوصل والعدم وتغيب عين احتمال تخلل العدم بين الشخص  
المعوم ونفسه كالتخلل الحال هو ان يكون بين الشيء الواحد  
من جميع الوصل ونفسه وهو غير لازم لجوز ان يكون الشخص  
المعوم متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابداء والاعادة  
بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصيته  
في كلا الحالتين فيكون اعادة المعوم بعينه لبقاء الشخصيات

والتخلل بين الاورين المتغيرين من جهة فان الشخص لا يخوض مع الامور العارضة  
الماخوذة مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق  
بين هذا الجواب والجواب السابق ان كان في كليهما منع احتمال التخلل  
ان كان هذا الجواب ان التخلل حال بين الشخص ونفسه لكن باعتبار  
تغيره وهو ليس بحال الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص  
ونفسه بل بين الزمانين المتغيرين بالذات وايضا هذا الجواب  
غير مبني على عدم كون الوضوئ الشخصيات بخلاف السابق  
وذلك نظرا **لقول** وايضا لو تم ذلك لم يوجب بالنقض الاجمالي لعني لو تم  
بما ذكرتم من ان اعادة المعوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء  
ونفسه لا يمنع بقاء شخص من الاشياء زمانا والتخلل بين زمان  
البقاء بين الشيء ونفسه لانهم موجود في طرفة عين مع ان بقاء الآخر

له في وقت الابداء  
غير صحيح

زمانا محقق **وهو** وفيه بحث الى احيانا ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث  
اما في الثاني فلان الاختلاف بين الشخص المبدء والمعاد بالعرض  
الغير الشخصية لا يدفع لزوم غلط العدم بين الشخصين ونفسه  
وبين ذات الشخص ونفسه **وان وقع ذلك الاختلاف لزوم**  
**التخلل بين الشخص الماخوذ مع تلك العوض ونفسه** لكن  
المقص ان اعادة الشخص المعدم بعينه لا يستلزم غلط  
العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من طعن التعذر  
بالعوض الغير الشخصية وذلك نظرا واما في الثالث فلان معنى  
التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشئين والوقوف في  
خللها فالا مفسوخا بتخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه الشخص  
الباقى لعدم حصول قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص  
ونفسه بخلاف اعادة المعدم بعينه فانه يستلزم غلط العدم  
وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه ضرورة الغدائم لهم انه  
محصل التخلل بين طريقتي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك  
الشخص **فقوله** اذا اختلف **الوجود** **وقوله** وقد عجب ان  
**وقوله** **وهو لا يفتقر الى رد على قوله** وايضا لو تم ذلك **الوجود**  
ذهب بعضهم الى اعادة الوجود لزمهم ان يقولوا بالعدم صحيح مكو

الله ثم وهو خالق نظم قوله تعالى فتفتح في الصور تضعف من في السموات  
 والارض الاصل <sup>الله</sup> **قوله** واجيب بان الهالك الى وكن اشبه به في بناء  
 عرق لا يتم الاستدلال بقوله نعم كل من غيره فان على اللغز **الاصح**  
 فالقول بان هذا كل اى الاجسام والاجزاء الخارجة عن النفس صفتها  
 الطبيعية منها وقال الامام حجة الاسلام في الهياكل المكنى في حد ذاته هلك  
 وانما لانه به لا يستوي ذلك انبان الجملة الكلية لله تعالى على الانوار  
 وقال في مشكاة الانوار للعارفون من حفيظ الجاز الى ذروة الحقيقة  
**قوله** يعني في **الاصح** البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل  
 شئ مما كان دائما لانه يصير مما كان في وقت من الاوقات بل هو  
 هالك لا ابد **قوله** لعل الله يحفظه افضل مما انه يحزن ان يكون  
 الاجزاء الاصلية التي هي الان في الحقيقة يحفظها الملائكة  
 باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا غلط الاثر  
 ولا يحمل منها ثماء البنات والحبوب اقوال ضمنية انه يحجز احتفال  
 لم يرق عليه شاهد بل خالف لقوله نعم قال في عجي الغمام وهي  
 ربيع قل بحسبها الذر انشا اول مرة فانه صريح في ان المحشور  
 هي الاجزاء الى ميتة الخلقة بالتراب وتكون ما قاله المفسرون  
 في غير نزات في انبياء بن خلف فاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه  
 انها

ترقى  
 لا



ويعظم قدرتم ويلي ذالقيته <sup>في</sup> خلد خلد با محمد و آراء الله يحي هذا  
بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم بعنك ويدخل النار

وقد يفهم قول المؤلف من الاجزاء التامة التي ينشأ

المالك على الحرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح **قوله** والفسار

في الوقوع الى الجواز يعني لا اعتبار لاحتمال الفعلي لان الخصم

في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيد الاحتمال

لأنه القدر المأخوذ من الروح المتعلق به لأنه المدرك للثلاثة

والله سوء كان ذلك جبال طيفا رافضة على ما هو من ذهب

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا هذا كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم  
موسمًا للعلم والفضل  
والله اعلم بالصواب

والمسلم ان الامم لا تجوز ان يسلطوا على غيرها  
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان العرب ان التنازع فعلق النفس بدلنا اخر

غز المفسد **سبعة** حال الجواب ان السباع والوحوش  
لا يكون في ذلك فاسد الا ان يكون له ذنوب او ما يتعلق بالبدن

التي هي الأصلية للدين الأول المعنى مع مقابلة الرخي

الملك فليس لنا سخفان الشخ فبديل من اول

عنه والآخرة وتكيا ولا تنكح **قوله** وانت خير بالذ

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أحببنا أهل البيت  
أحببنا الله وأهل البيت من أحببنا أحببناهم

يعني ان ما يدعيه بعض من حكايا اسرار السجانيه  
المرحله الاولى ان يكون اخو الحبل الثاني غير ارضي الحبل

لا بد من العلم لا يجوز ان يكون اجراء تجلده من غير علم  
الاول

1

٧ في الرحم على  
المفاتيح

ان قبل هذا ما قال  
 سابقا وهو ان  
 ان يخلق الله في جميع  
 الى ان قال وهذا  
 اعادة الروح الى  
 هذا يدل على ان  
 ليس للروح  
 لا يستقر ان  
 اعادة الروح على الوجه  
 القام كما يدل على هذا  
 قوله ولا ان يخلق  
 ويضطرب الخ لان  
 الاتحاد اليه الروح  
 اهلا فلا صفات

بن محمد  
ملخصا

الاول نقل عنه ولعل المدعي بنى دعواه على ان مضايقة اجزاء الثاني  
لاجزاء الاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه  
انتهى بحلله قال الفاضل المحشي نقل تعلق الالم بالجلد الثاني غير  
معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد الثاني فهو محل الالم قطعاً  
وفيها انه ان اراد بكونه محلاً للالم انه متألم فهو طم الف <sup>لاحيوة</sup> اذا الالم  
في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه <sup>لاحيوة</sup> واسطة لتألم الروح  
فهو مسلم لكنه لا يقدر في كونه <sup>مستحي</sup> من الاجزاء الزائدة لعدم كونه  
معذباً قال الفاضل الجلي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين  
مميل الى التناسخ وجهاً من عن الطريق الحق لأن المراد بالاجزاء  
في كلام المقرض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن <sup>جلد</sup>  
الثاني مضايراً للاول بحسب الاجزاء الاصلية لأن يكون جلده

مضايراً للجلد فله والاصح انه غير فانه في الجنة سواء كان نهراً  
على ما ورد في رواية او حوضاً على ما في اخرى قال في البيضاوي <sup>في</sup>  
انه صلى الله عليه وسلم قال الكوثر نهري الجنة وعدني به في خير كثير  
سأله احلى من الصل وابيض من اللبن والين من الزبد وابود من الثلج  
وقيل هو حوض فيها قوم والحوض في الموقف على ما روى من ان الصخرة  
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر قال على الصراط فان لم تجدوا

في الجلد الاول  
فقط انه اراد انه محل الالم مع الروح  
يرد عليه ما في له عبد الحكيم

وهذا يدل على ان الجلد الثاني ليس من اجزاء الاصلية للجلد الثاني  
اي اجزاء الاصلية للجلد الثاني

فعلى الميزان خان لم تجدوني فعلى الكوض فانه يدل على ان الكوض في الحشر  
 قال الامام الزهدي في تفسيره روى في الاخبار ان الكوض هو حوض على ظهر  
 ملك باقى به حيث باقى النبي صلى الله عليه وسلم فان كان في الموقف باقى به  
 في الموقف واذا دخل الجنة باقى به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا يستلزم  
 كونه في الموقف ايضا <sup>فصح</sup> ويجوز ان يكون له طعم اه اشارة الى دفع نعم  
 وهو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب ماء الكوض مرة اخرى  
 لان الشرب انما يكون لدفع الظاء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب  
 الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعيم لا دفع  
 الظاء <sup>فصح</sup> يجوز ان لا يشربه الا من قدر له دفع نعمهم ان يقال ان  
 المستلزم بالجميم من المؤمنين لا يشربه يجب ان لا يظاء مع ان الظاء له  
 لازم للاسواق بالنار وفي قوله الامن قدر له اشارة الى ان الشرب قبل  
 ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة  
 من النار <sup>فصح</sup> او لا يحدب بالظاء اه اى من شرب منه وقدر له دخول  
 النار لا يحدب فيها بالظاء بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الحديث  
 يدل على ان جميع الامم يشربون الا من ارتد عن الاسلام عبادة اباة  
<sup>اه اى قتل ورود النار به</sup>  
 ولا نمن ان الظاء لازم للتحدب بالنار فصح فوجه ان الطلب  
 نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الكوض والصرط فطلبه صلى الله

عليه ولم يجوز بان يطلب أولاً في المحض ثم في الميزان ثم في المراط  
وبان يطلب أولاً في المراط ثم في الميزان ثم في المحض وفي ذكره صلى  
الله عليه ولم هذا الطريق الثاني اشارة الى ان المراط اقوى للطلب  
فان الاحتياج اليه صلى الله عليه ولم على المراط اكثر فالطلب فيه  
اولى واجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الحنفى  
الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلاً لكن الترتيب ياتي عن  
اذلا يحسن ان يقال فان لم تجدوني في الموقف المتأخر تأخرت  
فاطلبوني في الموقف المتقدم فلهذا ما يابل المناسب ان يقال  
فان لم تجدوني في الموقف المتقدم فاطلبوني في الموقف المتأخر <sup>في الموقف</sup>  
انه يحسن الامر بالطلب في المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه  
اقدم واجدر <sup>في</sup> والقول بان تلك الجنة اه رد على ما قيل انها كانت  
بستاناً في ارض فلسطين كورية بالثم اوقرت في العراق او كانت  
بين فارس وكرمان خلقها الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام <sup>في</sup>  
يرد عليه انه وايضا يجوز ان يكون المصطوب عبارة عن الانتقال  
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه  
انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى <sup>في</sup> اصطدم  
فان لكم ما سئلت <sup>في</sup> اي خلقها لاجلهم اه توجيه المعارضة بمعنى



ان اللام في قوله للذين للاجل وجعل تامه بمعنى خلق فالخلق خلقها  
في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا في الارض ولا فلام تكن  
موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل ان يجعل اه يعني ان المعارضة

المذكورة انما تم لو كان الجعل تامه بمعنى الخلق واللام للاجل لكن يحتمل  
ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا  
فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنه وحاصله لهم في الزمان المستقبل قوله

فخير كما حصل اه اي ما يدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنه لهم  
وحاصله لان نفس الجنة غير كائنه الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ  
بدل قوله فخير كما حصل جعلها كائنه لهم فيصير كما حصل جعلها كائنه

لهم والمق واحد قوله فليست يمكن ان يقال اه يعني ان النفع في غاية القوة لكن  
يكن ان يقال في دفعه ان التبادر من جعل الدار كائنه لزيد يمكنه وعدم  
منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فعني جعلها

للذين نتكلمهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركائنه لان التمكن  
من التمكن فيها لا يزم لوجود الجنة غير متقبل عنه على ما يدل عليه قوله  
اعبت للتيقن فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها

كائنه لهم في الاستقبال وهمسا نظره هو انه ان اراد بالزوم الزوم  
الوافي اما بمعنى كلما وجدت الجنة وجد هذا المعنى ويمتنع انشا كما فيها  
وهو وجود الجنة الآن كذلك  
فيكون وجود الجنة الذي هو  
المرغوم ووجود التمكن الذي هو

اللازم كلاهما في المستقبل كما هو  
مذهب المعتزلة ولا يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون  
جعلها كائنه لهم في الاستقبال اهلا السنة

قوله للذين ركائنه اي كائنه  
التي هي كائنه في اهل السنة المتبادر  
من جعلها كائنه في الزمان  
عدم وجود الجنة الآن وهو خلاف  
وهو هو بيان ان التمكن  
من التمكن كائنه لوجوده كائنه  
فلا وجود الجنة الآن لزم  
وجود التمكن الآن ايضا لكن  
اللازم منتف فلا يزم  
وهو وجود الجنة الآن كذلك  
فيكون وجود الجنة الذي هو  
المرغوم ووجود التمكن الذي هو  
اللازم كلاهما في المستقبل كما هو  
مذهب المعتزلة ولا يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون  
جعلها كائنه لهم في الاستقبال اهلا السنة

فانهم

الاستحالة من الممكنة على التمكن

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

فهو لان القدرة عدم العجز عن الفعل ويجوز تجزئهم عن التمكن فيها مع وجودها  
بناء على ان الموانع لا يمكن دفعها الا من الله فيجعلهم قادرين على ذلك برفعها  
تلك الموانع كما لم يمكن الكفار من التمكن فيها لما منع الكفر وجعل القدرة على الايمان حتى يتم اللزوم ان

الذي مع انه يجازي الا بصار اليه بلا صراف ولا صراف ههنا بما لا يجوز لان الايمان

الذي للشي لا يكون مجعولا للغير واما يحق ان هذا المعنى يتحقق بدون

وجودها فع انه خلاف المتبادر مسل لكنه غير مفيد لان عدم تحققه

بدونها لا يستلزم ان يكون مقارنا لها غير متحقق عنها ولعل منشأ نزوم

لنزوم هذا المعنى نزوم استلزام لزوم اعدادها لهم للزوم او نزوم استلزام

امكان التمكن المقدرة عليه ونزوم عينيته لهما والكل باطل وبالمجمل لو

هو مادة كثر فاذا فرض وجودها الآن لكانوا قادرين على التمكن فيها الآن والآن

بطبيعة فكل اللزوم وان اراد تب اللزوم العرفي بمعنى المفهوم المتبادر من جعل

الدار نكرة غير مشار اليها ومعرفته مشار اليها فليس في شيء من الصورتين دلالة

عرفا على وجودها في الاستحالة فضلا عن دلالتها على ذلك اللزوم بل

اذا كانت معرفته بنفسه ان يكون الآن بوجوده عند الاشارة ليصح

مشار اليها حقيقة هذا ومن هذا ظهر ان ما استظهره بعض الافاضل في

توجيه هذا اللزوم حيث قال هذا ظاهرا اذا كانت الدار نكرة غير مشار

اليها واما اذا كانت معرفة الظاهر المتبادر وهو ممكن تلك الدار

وهو هذا المعنى  
اي ومع انه يكون وجوده  
بجمله لا زوما والتكليف يلزم

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

بمعنى ان الذي لا يكون له  
الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

الاستحالة من الممكنة على التمكن  
وهو وجه دفع الغرض

قوله  
بشيء من

للذين اه ا ما بالمهنية او بالعارية

وقت حصول ذلك القول حيث جعلت مشارا اليها ليس بظ هذا  
ما خطر بالبال عند تشتت الخيال قال بعض الاذكياء في حل هذا المقام  
وتصحيح اللزوم لصلته اراد من تمكن التمكن فيها جعلها كائنه بحيث لا تكون  
آتية من التمكن فيها ولا مانع من قبلها عنه ولما كان موقوفا على سائر الاسباب  
ولا خلقت الجنة الا لاجل ان يتمكن المصلحون فيها المتقون فمن البين ان  
جعلها لذلك آتية عن تمكن المفسدين غير آتية عن تمكن المصلحين والاسباب  
من قبلها عنه مع توقفه على سائر الاسباب فاما ما حمل على التمكن بالفعل  
فقد دل عن الظن بمعنى اما حمل الجعل في الاسباب على التمكن بالفعل والتمكن من  
التمكن وانما كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم بل يكون  
فيما سياتي فقد دل عن الظن المتبادر فان المتبادر من قوله جعلت الدار  
للمسكين تمكنه من التمكن فيها لاجل ان يزيد تمكنها فيها بالفعل وهي بريد  
على هذا الاستدلال اه اي بريد على هذا الاستدلال انه شتر له الالتزام بين  
الفرقتين الغائبتين بوجودها الآن والمنكرين اذ المراد بالشيء الموجود مطلق  
سواء كان الآن او في الاستقبال ومعنى الآية ان كلاما بوجبه في وقت من  
الاوراق يصير هائكا بعد وجوده فيه من ان يقال لو وجدنا لوجب  
هلاله اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن

بيان لعدم كونهما آتية  
ولعدم المانع من قبلها  
بين

في معنى قوله  
بشيء من  
بشيء من  
بشيء من

هو اعلى المعتر له

ههنا



هلاكم بطه لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال بطه  
لا الموجود وقت النزول اه اى ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية  
اى قبل محشره في الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا عن عموم الآية  
قال الفاضل المحشى لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء  
دون الموجود في الاخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال مخاف في عدم كونه  
مستتراك الالتزام انتهى وفيه انه ان اراد ان معنى الشئ الموجود في الدنيا  
فهو ظم البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه  
بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظم كلامه فنقول انه  
تخصيص بالقرينة اللفظية فنحن ايضا نخصصه بغير الجنة والنازقة  
قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال  
فكامل قوله تعالى خالق كل شئ فان معناه كل ما يوجد في أي وقت من الأوقات  
فهو خالق له وعالم به لانه خالق للاشياء الموجودة وقت نزول الآية  
وعالم بها وهو بمعنى ان المراد الدوام التجدي اى معنى حاصل جوابا ان المراد  
بالدوام هو الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهو  
لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاعه لحظة وانما حمل انه الدوام على  
العرفي دون الحقيقي على ما بينه المحشى لانه الدوام المجمع عليه في بقائه  
والنار وما الدوام الحقيقي فاثبتهم بعضهم ونفاه اخره فان

اى كونه محكوما عليه  
بالهلاك



شرح المقاصد الدوم المجمع عليه هوانه لا انقطاع لبقائها اي الجنة والنار ولا  
 انها <sup>بالتشابه</sup> بحيث يتيان على العدم زمانا يستدبره كما في دوام الماكول فانه يمتد  
 على التجدد والانقطاع قطعا فهو ولله ان نقول انه اي والله ان نقول  
 في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم مطلقا  
 وللا بد دوام اكليها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قولها كل شئ  
 هالك هلاك كل الأشخاص ويجوز ان لا ينقطع النوع اصلا مع هلاك  
 الأشخاص بان يكون هلاك كل شخص محقق من الاكل بعد وجود مثله  
 وهذا الجواب مبني على ما ذهب اليه الاكثرون من جهة النار لا يطرأ عليها  
 العدم ولو لحظت واما على ما قيل من طريان العدم عليها لحظت فلا يتم  
 لانه يلزم منه انقطاع النوع جزوا فلذا تركية ان قوله اي المقصود  
 والدلائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وانما صلح  
 لمنفعة اخرى ففي ان اريد به مطلق الكفر فما حمله ان الانحصار في النعمة  
 غير صحيح لانه ان اريد بالشرع مطلق الكفر فما سحر داخل فيه فتكون  
 ثمانية والا اي وان لم يرد مطلقة بلا اعتقاد الشريعة في وجوب الوجود  
 او في العبودية فتبقى انواع الكفر مثل اتخاذ الولد وانكار النبوة و<sup>اشت</sup>  
 الكفر والجملة والجسمية خارجة عن الكبار فلا تنحصر في النعمة ايضا  
 ويمكن الجواب بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الله في شرح

لع

لا تقبله بل تعلم من انك انما لا تكون الا ان  
 لا يكون من ان  
 لا تقبله بل تعلم من انك انما لا تكون الا ان  
 لا يكون من ان  
 لا تقبله بل تعلم من انك انما لا تكون الا ان  
 لا يكون من ان

الكشاف من انه لا يرى خلافا في كونه <sup>بغير ان يكون</sup>

المراد بالسم هو هنا تعلمه وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا  
والصحيح انما احراز ان يؤيد ما ذكرنا انه وقع في روايته اي طالب الكفر  
الكبير سبعة عشر وبينها الى واربعة في اللسان هي شهادة الزور  
وقذف المحصنة واليمين الغموس والسم حيث جعل السم من الكبائر  
التي في اللسان وما في اللسان الا تعلمها وتعليمها وهو هذا الخالف

لظنه قوله تعالى فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصفات <sup>اي الاضافات</sup>

اذ لو كانا من انما فين لم يتصور اجتناب الكبائر الا بتجميع

النفوسات سوى واحدة وهي ذن الكفر وليس ذلك <sup>اي لا يكلف له بنفسه الاوسرها</sup>

كذا في شرح المقاصد قوله والتوجيه ماسياني <sup>اي توجيه الاية ما</sup>

شنياني في الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر وجهه باعتبار الانواع

المندرجة تحتها او بحسب الافراد القائمة بافراد المنجطين على قتل

من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيد

ما وقع في قرأته اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة

المفرد فقول الخشي جنائيات الكفر يحتمل ان يكون المراد به الانواع

الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد

به الافراد المحاصلة بحسب تعلقاته بالمنجطين فيكون اشارة

الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلادة  
 تقتضي ان يقال ان يتجنبوا الكفر لوجوبه وموافقته لعرف اللسان على ان  
 الآية لاتنفي كونهما اسمين اضافيين فان اكبر الكبار شرك واصغر الصغار  
 حديث النفس وبينهما واسطة فمن عني له امران ومالت نفسيهما اليها  
 بحيث لا يتماثل الكفرهما فكفرهما من اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما تحققه  
 من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت بحسب الاشخاص والحوال  
 ولذا قيل حسنة الابرار سيئات المقربين فويل على وجه يفهم منه عدة  
 حلالا اه يعنى انه ليس المراد بالاستحلال عدة حلالا لانه نفس تكذيب  
 الشرح والكلام فيما جملته اشارة علامة التكذيب وفيه لا يقال الاجماع  
 مع مخالفة الحسن فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل  
 منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين وفيه لا نأقوله ان الحسن  
 انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايان لا بين مطلق الكفر والايان  
 فان النفاق كفر مضمحل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر  
 المظهر والايان مجحفا عليه فويل المراد اى قيل <sup>الجواب</sup> السبيل المذكور  
 ان المراد بالاجماع السلف اجماع المتقدم على الحسن ومخالفة لا قصر  
 في الاجماع المتقدم عليه فويل وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل  
 غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المتقدم على الحسن لمخالفة الحسن

ان كان مراد  
جدا

ناه

الان المراد بالايان

فان في اللفظة الاجماع كغيره

يعني ان المراد به الايمان الكامل لصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار

القبيل باللفظة في النفي واشعارا الى انه لا ينبغي ان يصدر ضده عن المؤمن

المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وادع على التخليط لا يكون على

حقيقته بل كان كناية عن نقصان الايمان الذاتي كانه التيقن بالعدم

وجه الاستدلال ان كلمة مراد يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل

من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعالم

بما انزل الله تعالى وبجواب ان الحكم اه يعني ان الآية متروكة الظن

فان يحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب وبجواب كمن المراد عمل القلب

وهو التصدق والانزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى

وايضه اه جواب اخر يعني ان الظن وان كان نفي العموم لان كلمة ما

من الفاظ العموم لكنه مرفوف الظن والمراد عموم النفي يحمل ما على الجنس الموجود في ما فيها

ولا يشترط ان من لم يحكم بشئ مما انزل الله لا يكون الا غير مصنف ولا نزاع

في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله التوفيقية بقية سابق الآية فلا يكون ما نحن فيه

وجه الاستدلال ان ضيق الفصل اه يعني ان ضيق الفصل مفيد لمحص

المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل

فاسق كافرا وبجواب ان هذا الحكم ادعائي يعني ان مرادهم

ما انزل الله على جميع  
الناس

ما



على وجه ضابط السب

الاعراض نوحهم ان هذا الخلاف واقع بين اهل السنة والجماعة والفقهاء  
 عن ان المسلمين الذي هو جمع الضمير شامل للمعتزلة لانهم ايضا من اهل القبلة  
 وهو على انه يجوز ان يكون اهلاوة على قوله اي على ان قوله لا يحتمل الاباحة  
 قول بالفتح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لنا فارتبا مقتضى  
 الحكمة لا للفتح العقلي الذي هو استحفاظ الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا  
 يستلزم القول بالفتح العقلي قوه نعم يرد ان يستغاه اي نعم يرد على الدلائل  
 الثلاثة للمعتزلة منع اما على الاول فانا لانسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين  
 المسيي والمحسن لجوز ان يكون عدم التفرقة بينهما حكمه اخري خفيه لا  
 نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه اخر غير  
 الوجه الذي ذكرتم من تهذيب المسيي مثل اناية الحسن ودون المسيي وكوتوقه  
 في التار قبل وقوع المأسا العامي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية  
 وكيفية عن رؤية الله تعالى في الجنة واخطا طه درجة ثالثة وايضا لم الكفى  
 التفرقة الدينوية كإباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب البحرية عليه  
 واما على الثاني فلانا لانسلم ان الكفر لكونه نهائية في الجنائية يوجب استغناء  
 العفو لانه كما كان الكفر من العبد في غاية السفلى يكون العفو من الله تعالى  
 في غاية العليا فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهائية في العفو عما هو نهائية  
 في الجنائية والجواب بان قضية حكمه تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو

انظر ان يقول اي على ان  
 قوله وقوله لا يحتمل الاباحة  
 قول بالفتح العقلي غير مسلم

ينبغي ان لا يترك اربعة اونها قوله  
 وايضا الكافر ان كان تركه الاشارة  
 لا منع ذلك لانه يغير من قوله يجوز  
 ان يكون عدم اهلاوة لانه يمكن ان يقال  
 في منعه انه يجوز ان يكون العفو  
 حكمه خفيه ابن محمد

جمع الى الدليل الاول وقد بنى ترقيقه واما على الثالث فلان الاسم ان اعتق  
الابد يوجب الجزاء لابتدائه من دليل وعلى تقدير ايجاب الجزاء الاسم  
اجابه جزاء الابد فقول له وقوله فيوجب جزاء الابد وهوى بلاد دليل  
في الحقيقة نعمان قوله قد يظن ان الضمير اه اى قد يظن ان الضمير المنسوب  
في مخصوصها راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمقرر له يخصصون  
الايات والاحاديث بالصفائر والكبائر للفرقة <sup>التي</sup> بالثبوت فيعبر  
عليه بان هذا التخصيص <sup>الى القنات والاحاديث</sup> مع كونه عدواً من بلاد دليل مما لا يكاد يصح  
في قوله نعمان الله لا يفرق بين <sup>الاحاديث</sup> يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر للفرقة <sup>الكبائر</sup> بالثبوت فلان الغفران بالثبوت  
يتم <sup>في</sup> المشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما ثبت له الغفران  
بل الغفران بالثبوت يتم لكل عاصي والتعليق المشبهة يتنافى فانه يفيد  
ان الغفور يفرق بين العصاة وايضا لا يصح تخصيصه بالكبائر للفرقة بالثبوت  
لان الغفران بالثبوت واجب عند جميع عقلا بناً وعلى انها حسنة ومنها  
بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشبهة فائدة  
واما انه لا يصح <sup>تخصيصه</sup> بالصفائر فلان مخرقة الصفائر عام  
لجميع فلا معنى لتعليق المشبهة الخفية للجمعية <sup>وهي</sup> والضمير ان الضمير  
اى ما عمن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنسوب

نه  
سواء  
ما  
بما فلا

هو  
مكرر

في يخصونها بالمغفرة فالغنى والمقرنة يخصصون مغفرة الله للخصاة بالصفا  
 والكبار المقرونة بالتوبة لا الآيات والاحاديث يعني ان مغفرة الله تعالى  
 تحقق بالنسبة الى الصغار والكبار المقرونة بالتوبة دون الكبار المقرونة  
 بها ولا يخصصون الآية المذكورة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة حتى  
 يرد انه لا يصح بل على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغار والكبار  
 لمن يشاء وهو تركب الكبيرة التائب وتركب الصغار دون من لا  
 وهو تركب الكبيرة التائب فلا اشكال فاقبل انه لا فائدة في ارجاع  
 الصغير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فبعد عليهم الا  
 المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث  
 بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغار والكبار  
 المقرونة بالتوبة كقولها تعالى وان ربي له ذو مغفرة للعناك وان لغفور رحيم  
 وانه كان عفورا رحيمًا وخاف الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق  
 بذكرها على عمومها ويقولون ان من يتعلق بالمشيئة هو اصحاب الصغار  
 والكبار المقرونة بالتوبة كافي قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء  
 اي يعذب الكفار واصحاب الكبار الذين عاتقوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب  
 الصغار والكبار التائبين فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغار  
 والكبار المقرونة بالتوبة معوا يخصصون الآيات بها ولا تامل فانه من

يعني ان الله  
 وايضا كما  
 لا يشع ذلك  
 ان يكون معه  
 في سعة ان  
 كنه خفية

ان الله لا يملك ان  
 ان الله لا يملك ان

ثم

من ان الاقدام فله ولهم ان يقولوا كلمة اه جلوب للاعتراض المذكور اى على  
تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة  
ان يقولوا ان كلمة ما فى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك  
لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعها بين ادلة الوعيد  
وهذه الآيات والانسلم ان ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر  
ان شاء ولا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها  
ان شاء ويعذب بها ان شاء فبهىم التحليق بالمسيئين فى الآ  
هذا لكن ما ذكرتم مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره  
فى شرح المواقف من انه لا استحقا ق للعقاب بالصغائر  
عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني فى شرحه للعقائد  
العقودية واما الصغائر فمغفوعها عندهم قبل التوبة

وبعد هذا ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل  
يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فمغفوع  
عنها عندهم صغائر المجتنب الكبار فلا ينافى فى قول المحقق  
قلت لا يصح تفرغ نفى الشفاعة لدفع العذاب عليه <sup>والمراد بالشفاعة</sup>  
وانما استطرذ ذكره بهذا اى انما استطرذ الشارح ذكر الحى بين غنى المشية فمحتاج الى الشفاعة

منه  
شفا  
جاء

بجواب

فلا يبعد التفرغ



الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة  
 الكبار للذين لم يتوبوا ردًا لتسليم هذه الآية الواردة  
 في العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له  
 بهما لأن المتنازع فيه بهما هو وقوع المغفرة للعصاة  
 وعدمها لا وجوبها فقولهم والمجواب بهما أي وجوب  
 المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفي  
 وقوع المغفرة للعصاة قوله وقد كثرت النصوص  
 وحاصل الجواب بأن كثرة في العفو مثل قوله تعالى  
 وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات  
 وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبن أو يعفو عن كثير  
 فلا معنى للعفو بالنسبة إلى الصغار والكبار المقرونة  
 بالتوبة لأنه ترك عقوبة المستحق والاستحقاق  
 فيهما عندهم فيكون بالنسبة إلى أهل الكبار الذين لم  
 يتوبوا فتعارض أدلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول  
 مجهول فحكنا بأنها مقرنة فيصير البعض مخصصا  
 للبعض فخصص الذنب المغفور من بين ورود عموم  
 الوعيد جمعها بين الأدلة قوله وفيه جواب آخر

يحمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جوابا لآخر  
 وقد كثر في الفهم  
 فما قاله هذا بعض  
 هو حاصل الجواب  
 الذي هو غير كرم  
 الذي كثر

يحمل ان يكون معناه ان في قوله وزعم بعضهم جوابا لآخر  
 عن المعتزلة وحاصل الجواب ورد دعومات الوعيد لا يستلزم  
 الوقوع اليه لجواز التخلف فان الخلف في الوعيد كرم ويحمل  
 ان يكون معناه ان في هذا المقام جوابا لآخر ويكون اشارة  
 الى ما ذكره الله في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط  
 وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف  
 كان ترك عقابهم باننا خلفا مذموما ولا يترك ثوابهم  
 بالجنة كذلك مع انهم داخلون في دعومات الوعد بالثواب  
 ودخول الجنة قوله بل كذب منتف بالاجماع <sup>لانه</sup> اخبر الله  
 عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب في كلامه  
 عن ذلك وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل مرادهم اى مراد  
 ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكرم  
 اذا اخبر بالوعيد فاللائق بحاله ومقتضى كرمه ان يبغى  
 اخباره على الشيئية فجميع الدعومات الواردة في الوعيد  
 معلقة بالشيئية وان لم يصرح بها زجر للعاصيين

وسعالمهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف وعد الكرم فانه  
 يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلّف فيه لوم لا يليق  
 بشأنه فلا يجوز تعليقه بالمشيئة قوله ويجوز لاحقاب على  
 الصغيرة اى من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى  
 ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى  
 عدم التجزم بالوقوع وعدم التجزم بعدم الوقوع فانه المتنازع  
 فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم يتفقون  
 في ذلك على ما صرح به الش بقوله لا بمعنى انه يمنع عقلا  
 وله لعدم قيام الدليل اه يعنى انا حكمنا بالجواز الوقوعي  
 ولم تجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية  
 لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل  
 على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا  
 بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد  
 انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يؤخذ فلا يزد ما يتوهم ان  
 غاية عدم وجدان الدليل التوقف لا التجزم بالجواز

اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما  
المستغنى دليل تعيين احدى الجانين اعني الوقوع واللا وقوع وقوله  
وما ذكره الله من الادلة انه يريد ان المدعى مركب من جزئين  
احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع  
والادلة التي اوردها الله اثباتا ثبت الجرح الاول من الدعوى  
دون الجرح الثاني مع ان الخصم اعني العترة لا يكره الجرح الاول  
اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما الخلفا  
في الجرح الثاني حيث يدعى القطع بعدم وقوع العقاب  
ونحن نتردد فيه ايضا فقد ترك الله ما يصحبه واشتغل  
بما لا يصحبه هذا الممكن في اثبات ان ادلة الله اثباتت  
الجرح الاول دقة ولذا امر المحشي بالتأمل فاعلم ان دليل  
الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
انما يدل على ان لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة  
اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى حيث ذكر الكفر في قوله تعالى  
ان الله لا يغير ان يشاء به ولكن لا يدل على انه لا قطع  
بعدم الوقوع اذ الخصم ان يقول يجوز ان يكون من يشاء في  
حصره الخفرة اصحاب الصغار المجتنبين وكذا الآية الثانية  
انما تدل على ان احصاء الصغار والكبار متحقق والاحصاء

لاشياء اذ ادلة الله اثباتت  
الجرح الاول على وجه يظهر منه  
تلك الدقة

ليس قوله تعالى ويشاء به  
بمعناه



انما يكون للسؤال والمجازرات ولاشك ان المجازرات غير واقعة  
 على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصفات  
 فثبت الجزم الاول من المدعى وانما قلنا ان المجازرات غير واقعة  
 على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك للزم ان تكون الصفات والكبائر  
 بعد التوبة ايضا موجبة للعقاب وهو باطل بالاجماع  
 وبطلان تكفير الحسنات للسيئات مع انه ثابت بقوله  
 تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم  
 ان يكون المجازرات على الصفات قطعية فيثبت بالاية  
 خلاف المدعى فعلم ان المجازرات على ما يحصى انما هو على  
 تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات  
<sup>بان لم تكن توبة واجتناب</sup>  
 في الخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يستحق  
 العقاب بالصفائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت  
 الجزم الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام  
 الحاشي وللفضلاء به هنا كلام لا يفيد شيئا سوى اللام  
 اذ كل ما اجازت من افعالها سوء الظن وعدم الاعتقاد  
 بما قاله قوله حاصله ان التكفير اه اى حاصل الجواب ان  
 تكفير السيئات في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشيئة

ويكون المراد ان تجتنبوا كبرائياتهم ونوعه نكفر عنكم سيئاتكم  
ان نشأ فلا يدل على القطع بوقوع مغفرة صاحب الصغائر  
المجتنب وانما كان مقيدا بالشيئة لان المراد بالكبرائيات  
الكفر والخاصة المتعلقة بافراد المخاطبين لانه الكامل  
فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ماعدا الكفر من الصغائر  
والكبرائر داخل في السيئات فلم يلم يقيد بالشيئة  
لصار مقتضى الآية ان نكفر ماعدا الكفر من الصغائر  
والكبرائر متى قلنا اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر  
نكفر عنكم سيئاتكم التي ماعدا الكفر من الصغائر والكبرائر  
وهو مخالف للاجماع المتفق على ان نكفر ماعدا الكفر غير  
متيقن بل هو ما مقيد بالشيئة كما هو رأي اهل السنة  
والجماعة وبالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع  
اجماع الفريقين من اهل السنة والاعتزال والافالم حبيبة  
بمعون القطع بتكفير ماعدا الكفر فلو لم يحل  
دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالشيئة فلا

حاجة الى ان يتكلف حمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى  
 ان تجتنبوا الكبار تكفير الصغائر ان نشأ الكفر فلا يكون وقوع  
 مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على  
 الكفر لزم محذوران احدهما بقاء تطبيق تكفير الصغائر  
 بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تطبيق تكفير الصغائر  
 بالاجتناب عن الكبار بلا فائدة لانه لا يمكن ان يكون المفهوم  
 من الاية ان يجوز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير  
 الاجتناب عن الكبار وليس كذلك لانه يجوز مغفرة  
 الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر  
 ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو التحقيق الذي وجدته في  
 الكليل والذهن الحليل وللأفاضل بهدنا كلام يتعجب منه  
 ذو الافهام مبناه ان قوله ولو لم يحمل اه اثبات حمل الكبار  
 على الكفر وهو بطلان قوله لانه يجوز مغفرة الصغائر  
 بدونه مما لا يكاد يصدق على هذا التوجيه على ان المجيب مانع  
 بكيفية الاحتمال العقلي ولا حاجة له الى الاثبات وسنجد  
 ان اثبات حمل الكبار على الكفر في الآية

تجلافة ما اذا حملت الكبيرة على الكفر  
 فان الدليل على ان تطبيق تكفير الصغائر  
 وهو ان يحمل على ان يغفر ما دون الكفر  
 في المشية

هذا يجوز بيان لما حصل المشية  
 المرادة لان الكلام على تسليم  
 ارادة المشية كما هو في سابق  
 صحت قال اذا كان التكفير مقيدا  
 بالمشية فلا حاجة الى ان

لان اخذ الجواز في قوله لانه يجوز  
 بناء على تقدير التكفير بالمشية الدالة  
 على الجواز ومن العلوم ان قوله  
 ولو لم يحمل ان كان الدفع لعموم  
 فان التكفير مقيد بالمشية كما عرفت  
 فقوله لانه يجوز اه موافق لما  
 وان كان اثباتا لحمل الكبار على الكفر  
 فلا يكون التكفير مقيدا بالمشية فلا يكون  
 قوله لانه يجوز موافقا لما في الآية لانه يكون المخرج  
 من غير ارادة المشية ويكون حاصل معنى

مغفر  
 انما اثبات حمل الكبار على الكفر في الآية  
 انما هو على ما في الآية  
 انما هو على ما في الآية

سنة ١٢٠٠

قوله الايقان في  
266  
بمنه في  
يكون المراء  
في السيف ان الضمار والكبار في القوة  
بالنوبة قصص ان يكون المراء  
في الكبار في الالة الجبار في  
المقودة بالنوبة لانها القابلة  
للسيئات عند المعنى  
شفيها الا في غير ان يكون  
ولو سلك

سنة ١٢٠٠

6



الذنب الباقي المعفو لكن قولهم من ترك سنتي لم يزل  
 يد على حرمان وقوع الشفاعة في حق تاركها ان يقال انه عيب  
 الخلف **في قوله** اي لذنبهم بقية ذكر الذنب بالبقاء وهو  
 الكبارى الذنوب فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا دفع عما  
 هذا انما يكون برهاناً اذا ثبت عموم الذنب للصغار والكبار  
 واما اذا خضع الصغار بقية قولهم لذنبك فان ذنبهم  
 صغير قطعاً فلا يكون برهاناً وان كان الزاماً للمنزلة لغيره  
 استحسان الذنب للصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة ولا تغفار  
 وحاصل الرفع ان الذنب في اصل النفع شامل له او يكون ذنبهم  
 خاصاً لا يفيد تخصيص الذنب لانه **وذكرنا** وعلى هذا  
 ليستلزم الدية اي يدك الآية بمقتضى الاستدلال على ان تلك  
 نفيت الشفاعة التي في الكفر خاصة ليستلزم رفع الدية لان عدم  
 الشفاعة التي لرفع الدية لا يقتضي تقييد الحال بخفي الباطل  
 مع انه الآية مسيقت لنفي الشفاعة التي لا يقتضي عدمها تقييد  
 خفي **حاليهم** وخفي **في قوله** لكن لا يدل على انما لا يعني ان هذه  
 الآية بمقتضى السلب انما تدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا يدل  
 على انما في حق اهل الكبار فيلزم ان يدعى ان جبرته في النفع هي الكفر  
 بل انما للصغار

في الصفات والكليات

فاذا انقضى ثبت النفع مطلقا ولا نه العمل بخلاف فاذا ثبت العمل  
 الشفاعة ثبت للردى اقول في بحث امانى الاول فان حصر جهة النفي  
 للنفع في الكفا غير معلوم من الآية وترتبة عليه لا يدل على المحذور ان  
 يكون في اهل الكبار امرا اخر واما في الثاني فان المراد انه لا يدل عليه  
 دالة تحقيقية لانه لا يدل عليه دالة التزامية مبنية على منجب  
 الحصر **قوله** ثم الآية بمعنى اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست  
 للمغفرة من كل وجه بل اعلمهم من وجه ان ظاهرها انفي الشفاعة  
 مطلقا مع انهم قالوا بالشفاعة لزيادة التواضع فان صرفوها  
 عن الظن وجعلوا على نفي الشفاعة رجع الغضب فيقولون انما يتقيد  
**حجة قوله** ثم انه يحتمل اي ضم الى الآية لا يدل على نفي الشفاعة ايضا  
 على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الصيغة قوله ثم انفس الثانية  
 العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل من الشفاعة ان جاء بالنفس  
 العاصية في حقها بشفاعة الشفيع لم يقبل منها طاع الشفاعة  
 يقبل في حقها بوجه اخر بان يحج الشفيع بشفاعة وما  
 قبل ان الشفاعة بخلاف الظن بعيد عن المقام فليس بشي لان  
 الوجه مانع بكيفية الاحتمال العقلي وهو قوله بشر الى منع  
 الدلالة على عدم الشفاعة وسند المنع يجوز كون الكلام لسلب

اصلا  
 المعتبر في  
 عدم استحقاقها  
 فاقول في  
 الغضب ثم بعد  
 في حصرها  
 تنازع عن خلاف  
 في حصرها  
 في حصرها

158

تعالى  
 في حصرها  
 في حصرها

لا يقبل من الشفاعة  
 في حصرها  
 في حصرها

لا يقبل كل واحد واحد

العموم للعموم السبب كما في شرح المقاصد **قوله** واعتض عليه بان

النفس يعني ان لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس

في قوله نعم لا تجز نفس عن نفس الاكثر في سياق النفي خاصة الضمير

في قوله منها تراجع اليها فيضم الضمير ايضا للعموم مرجعه فيدل على العموم في

كله **قوله** ويمكن ان يجاب له يعني انما يلزم من عموم المرجع

الذكر هو اكثر عموم الضمير كوطان الضمير ارجع اليها من حيث

عمومها لكن الضرورة في رجوع الضمير اليها كقول النكته المنقطة

خاصة بحسب التام لا انها من مائة الف فردا منهم ولذا لا يقع في

وعمومها بعد النفي على ضرورة ان انتفا الفرز المبرم لا يكون

الا انتفا جميع الافراد فيجوز ان يكون رجوع الضمير الى اكثر بحسب

يلزم معناه الموضع طر لا يستلزم العموم الاثر انه اذا قبل الاجل في

المراد انما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم

على السطح مع ان الضمير هنا ايضا يرجع الى اكثر واقعد في

النفي وليس يرجع الضمير الى النكته المنقطة بحسب معناه الذي

من الاستخدام كما توهمه الفاصل الجليل لانه لا بد من الاستعداد من

المعنيين ولم يستعمل النكته ههنا في المعنيين بل هي مستعملة

في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرز المبرم الا انه عطف

العموم





أو كثر وإن كان المشهور أنه كثر **قوله** عدم المحقق النسبة إلى معنى  
عدم معنى العفو بالنسبة إلى صغيرة عن المحتبئة الكبيرة ثم لأنه إذا لم  
يجنب الكبيرة كان مستحقاً للعذاب على الصغيرة أيضاً فكم يكون  
بترك العقوبة المستحقة فيحقق العفو بالنسبة إليه **قوله** عدم معنى  
العفو بالنسبة إلى صغيرة عن المحتبئة مفيدة بياناً **قوله** وقال  
المحقق فبيان الشبهة تام وقال الفاضل المحشي من أن كلام  
المستنبى على ما هو مشهور من أنه لا احتفاء بالصغار مطلقاً  
على ما قال في شرح المحقق فبيان أن فيه الاحتبئة الكبيرة مستند كثر  
**قوله** وهو ظاهر **قوله** فمثل العمل في المال أن فيه الاحتبئة ليقول العفو  
في المار عنهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة إليه أيضاً  
يقول من أنه يجوز أن يكون بتخفيف العذاب فيه فعرف العذاب  
عندهم مضره خالصة لا يشوبها ما يخالفها وإن جعلوا خبر الكافر  
ومركب الكبيرة **قوله** فيه مع ظن جواز فيه أن جازاً لا مال هو  
الجنة لا مجرد التخفيف بقوله عدم يدخل الجنة من كان في قلبه  
مثقال ذرة من الإيمان واليه تخفيف العذاب بخلاف عندهم  
على ما مر **قوله** ومبنى الاستدلال على أن العمل إلى الله على تقدير تناول  
العمل بترك المنهيات كونه معنى الآية أن الذي آمن وعملوا  
الصالحات

الصالح من اتيان الاوامر تركت المنهيات كانت لهم منبذات الفروع  
 فلا يدخل مركب الكثرة في حكم الآيه لانه غير تارة المنهيات فخلا ما اذا لم  
 ننسأولها العالم بالصالح يجوز ان يكون مركب كبير في الكبار فيدخل  
 مركب الكبير العالم بالصالحا تحت الحكم فيهم ضم الامثال  
**قوله** ثم انه لا دليل يدل على عدم خلوص اليقين ان الامثال بالآيه  
 على تقدير عدم تناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلوص تركب  
 الكبار الذي لا عمل له غير الايمان لترتيب الحكم بدخول الغيبة على الزين  
 آمنوا وعلو السلطان لكنه يطل الاعتراف عن خلوص جميع اهل  
 الكبار في النار **قوله** فلا يرد جواز النقاش في اى لارائه  
 يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عقاب تركب  
 الكبير وان كانا خليفين في النار فلا يرد الجزاء على الجملة **قوله**  
 وهذا دليل الزامى اى مبنى على مذهب المعتزلة القائلين  
 بالحق والفتح العقليين والاضداد اهل السنة تصرف تعالى  
 لا يوصف بانظلم لان الظلم قد يقع على الضرف في ملك الغنى **قوله**  
 المعز حال في حصة تعالى لان اكل ملكه وعلى وضع الشر في غير  
 عمله والله حكم الحاكم واعلم العالمين والكل في وضع في موضع يكون  
 ذلك احسن الموضع وان هفي **قوله** حسنه علينا ما يحفي انه اذا

كان الدليل الزميا فلا حاجة الى دفع الايراد السابق الى قولهم  
 من غير تعيينك بالشد والضعف لانهم لا يقولون بالنفاذ في  
 العذب والامر يكن مضرة خالصة قوله قالوا لا اخلو عن شوب  
 النفع لم ينفع عن مصداقها فانها مضار ضرورية فهي  
 ان يكون منافع ومضارها خالصة عن البعد فهي فليكن منع الخ  
 اي يمين منع فيه الخلو من ايضا لكن هذا المنع غير مضرب بنا  
 لان النزاع في دوام اهل الكبار في النار خلوهم ومنع الخلو من  
 لا يستلزم نفى الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلو من  
 لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك  
 ثم يجوز ان لا يخلف الله في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل  
 له فرع كذا في شرح الوقوف لكن خلوهم كسند ارك لرفع  
 فوهم انه اذا كان الخلو بمعنى الملكة الطويل فيجوز ان يكون  
 خلو الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار  
 قطعيا وفيه الرفع طوقه لاحتمال ان يكون الخلو لان ام القاعل  
 ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الجمال  
 الموجه لا يمنع الاستشهاد ولما قيل عن ان الايمان في قول  
 انفسك وانبعك الارز لون ظنة الايمان الشرعي والكلام

في بيان معنى العلم والتعلق  
 بين العلم والمعلقين  
 في بيان معنى العلم والتعلق

240

في الايمان الغفور ضيفه ان الايمان الشرعي الايمان الغفور قال في شرح مشعر  
 المحقق احمد افاض من الايمان المصير في الحق والحقية ويعتبر بالباء واللام  
 بلا حطة معنى الاعتقاد والادعاء انه كلامه فاعلم ان الايمان يتصل  
 بنفسه وهو كواقيف لما في الصحاح ففقد في ينقصر باللام وهو قاصر  
 انه ينقصر باللام باعتبار معنى الادعاء والباء باعتبار معنى الاعتقاد  
 فما قيل انه خلافه جعل الايمان متفيا بالباء والبيضا وحيد قال  
 نقل الباء بالايان باعتبار معنى الاعتقاد ليس بشئ **قوله** اي يحصل  
 فيه نسو الصلة الى الغير لفظ النسبة مصدر بمعنى المنفوق  
 والمعن ليس حقيقة التصديق الغفور ان يحصل في القلب كون لا صرف  
 منو الى الجبر او الى المحذور فقل نبوت الصدق في نفس  
 الامر فانه من قبل المعرفة المتقابل للتكسب والجهالة وكون الصدق  
 المتقابل للتكسب والافتقار المنسب اليه وبذلك وانما لا يحصل من الصدق  
 المبني للتفاعل بمعنى نسبة كونه صدقاً لا غير **الشيء** انم الادعاء  
 بل هو تغيير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن  
 التصديق الغفور وان المعينة في الايمان هو التصديق الغفور اختلفوا  
 في انهما هل هي داخلية في الصور ام في التصديق المنطوق فمضى الشر  
 انها داخلية في الصور ويعبر ان يكون الحاصلة من النسبة التامة

للتفاهة

نظر  
 الصورة



الجزية تصور وان التصديق المنطقي لعينه التصديق العقلي والناضون  
في الكتب الفارسية يكرهون ذلك وفي العربية بما يخالف الكندي والكار وكون ما  
اورده السيد في حاشيته شرح التلخيص ان المنطقي انما مبين ما هو في العقل  
والغنى على هذا قال الشافعي في التهذيب العلم ان كان ادعاء النسبة نقضاً  
والافتقار عند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان كانت المعرفة في العقل

في التصديق المنطقي فان الصوت الحاصل من النسبة العلة القوية  
تصدق عليها ان كان حاصلها بالصدق والاحتياط بحيث لا ينضم  
الاذعان والقبول في تصديق العقول وان لم يكن لا يمكن وقوع بصر  
على شيء فعمله انما بعد اذ هو كافي في معرفة يقينية وليس  
لغيره تصديق العقول عنده اخص من المنطقي هذا يحمل

الطرد وتفضيله في شرح **المقام صدق قول** كما لا يخفى  
فان له يقيناً بوجود العالم خالفاً لاذعان والقبول كما في بعض  
الكتاب الذي يعرفون صدق البصر كما قال الله لهم الذين انبأهم  
الكتاب يعرفون بما يعرفون انبأهم فقال محمد بن ابي اسحق

انفسهم ظاهراً **مطلوباً** هلنا حقيقة بعض المتأخرين  
يعتبر كون اليقين الخالي لاذعان حاصل لا في طائفة حقيقة  
بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما انهم فهو يجمع حصول

التي هي بدون الازعان وينبغي جمعها الازعان القليل لا خطا  
وانما يتكردن عناداً **قوله** صبح بذلك والمبشر ابن سينا الى قال ان في  
سنان في تحقيق الامال ان ابن سينا اوردها الشفاء في مقابلة هذا  
المصدق المذنب وقال في كتابه المسمى بديانته نام علي في افسان  
وكونه است يكبره كرون وانديانان طر انصو خواند وروم  
كرويدن وانرا بانرا على تصديق خواند **قوله** ان ان يازمه الى  
اي اذا كان التصديق عند ابن سينا هو الفوس المعبر عنه بآوردن  
يازمه احد الامرين اما اندراج يقين السفسطائي ونحوه كاليقين  
الحاصل لبعض الفارغ المصور واما عدم اختصار يقينه العالم المحر  
القصو والتصديق في خروج يقين السفسطائي عنها وكلا الامرين  
بطبع بالضم **قوله** قال لان يقع حصول اليقين في بعض ان البعض  
اقامته اذا كانت مادته متحققة وهو م لا بالانتم هو اليقين السفسطائي  
بدون الازعان فانه يدعي بوجود العالم الا انه يتكرد باللسان  
عناداً واستبعاداً **قوله** بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذي هو حاصله  
كيف يكون المعنى الذي المعبر عنه بكرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي  
والحال ان المعنى المعبر عنه بكرويدن **قوله** خطي والتصديق المنطقي عام  
شامل لانطق والجمل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العالم

في كتابه المسمى بديانته  
نام علي في افسان  
وكونه است يكبره كرون  
وانديانان طر انصو خواند  
وروم كرويدن وانرا بانرا  
على تصديق خواند  
قوله ان ان يازمه الى  
اي اذا كان التصديق عند  
ابن سينا هو الفوس المعبر  
عنه بآوردن يازمه احد  
الامرين اما اندراج يقين  
السفسطائي ونحوه كاليقين  
الحاصل لبعض الفارغ المصور  
واما عدم اختصار يقينه  
العالم المحر القصو والتصديق  
في خروج يقين السفسطائي  
عنها وكلا الامرين بطبع  
بالضم قوله قال لان يقع  
حصول اليقين في بعض ان  
البعض اقامته اذا كانت  
مادته متحققة وهو م لا  
بالانتم هو اليقين السفسطائي

بعض معنى م

التصديق

بالحق الأول الام اعني الصورة المصلة عند العقل الى الصور والصدق  
حاصل ترسله لك التفسير الى بيان الحاجة الى التكميل بجميع اجزاء التي  
منها القياس الجردى المتالف من المشروبات او المسلمات ومنها القياس  
الخطابي المتالف من المقبولات والمطلوبات ومنها القياس الشعري  
المتالف من الخيال فان لم يكن التصديق النطقى علما لم يثبت الاحتياج  
الى هذه الاجزاء وذلك لفظ قوله وقد نص عليه شرح المفاهيم  
قال ان المقصود ان الايمان تصديق بالموالخصه بالحسن العفوى وهو  
عنه بكرويك وراست واثمن ويا فيه التوقف والتردد قوله وقد  
يكفي في باب الايمان الى احوال ان المنطق الذي يعبر عنه بكرويك  
نطق بكفي ذلك في باب الايمان الزهري والتصديق بالبالغ حال الجزر من  
يحتمل لا يحتمل التفتيش اصلا والاحتياج الى اعتبار كونه قطعيا  
قال القائل المحشى والحق انه امر عام ينشأ من النطقى والعقلى وقوله  
وقد نص عليه في شرح المفاهيم ثم اعم قد نص على ان الايمان نطقى  
لكي لا يخلو تصديق خاص قد اعترف فيه بشرائطه ان كونه امر قطعيا  
واما كون التصديق النطقى امر يقينيا فلهذا ذكر ان التردد كلامه وفيه  
بحث اما اول فلان عبارته في شرح المفاهيم على ما قلنا جميع  
في ان المعبر عنه بكرويك مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان

كون

لولا الايمان لم يكن هناك اعتقاد معتبر في شرايطها لو تراهم قطعاً  
 مخالف لما ذكرنا من التلويح في باب اعوام به من ان المراد بالايمان  
 قضاء القصور وانما الاختصاص في المؤمن به فعلى المصدق هو النفس  
 بعينه بالفارسية كبر وبذلك درست كوني وشتي وهو المراد بالتصديق  
 المزعوم المنطوق به احد قسمي العلم على وجه بدرتهم حيث  
 حصل الاختصاص في المؤمن به جعل التصديق المعبر في الايمان بعينه  
 التصديق المنطوق به من المثلث وانما ذكرنا انما في الحاشية من ان  
 القول بان المعبر في الايمان هو اليقين محل نظراً ذم صريح في شرح المؤمنين  
 ان الظن الغالب الذي لا يخطر بباله احتمال النقيض حكمه حكم البقايا  
 فيكون ايماناً حقيقياً فان ايمان الكثر العوام من هذا القبيل قد فوجئوا  
 بانقل عنهم من ان يكون الايمان عبارة عن التصديق المجازم المناسبت قول  
 جمهور العلماء وعلامتنا معهم وقال بعضهم علم كفاية الظن الذي لا يخطر  
 به احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه قوله اشارة الى ان المعبر  
 يعني انما ذكره من تناقض الفلاني في شرح المقاصد فان قوله كان إطلاق  
 قوله اسم الكافر ويجعله كافراً ~~بما ذكرنا~~ كل منها الى ان الكفر في مثل هذه الصورة  
 ان في الصورة التي يكون التصديق مع موضوع من امارات التفتيش  
 في العلم وفي حق اجراء الاحكام الدينية التي لا يبين بينه وبين الله



وذكر في شرح المعاهد ان ذلك التصديق غير مقتضى وان غيرة الدم  
ولو افقه ما اوردته الش في رسالتهم في تحقيق الايمان وكذا البغض  
والعدواة الشارح اذا فرض حصوله مع التصديق جعل المانع المقتضى  
فلا يعيد بمثل التصديق ليعمل بمقتضى الدم انزوي ويمكن ان يقال ان  
المراد بقوله كان اطلاق الكافر والاطلاق الحقيقي بقوله غيلة كافر  
بنية وبين الله نعم ويؤيد ما في شرح المواقف فان جود للصنم  
بالاعتقاد يدل لظاهره على انه ليس بصديق وغيره حكم بالظلم  
فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد على سبيل النسيان  
واعقاد الهية بل بحده وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيها  
بنية وبين الله نعم وان اجر عليه حكم الكافر في الظاهر فقد علم  
في الايمان الحقيقي لما علم في معنى ان ايمان افعال المؤمنين حكمي  
علم من السن ضرورة ان الغنى ثم كان يجعل الايمان احد البؤر  
ايمان الاول في سبيل هذا ما ذكره الش في بعده ان الشارح  
جعل المحقق الزر لم يسطر عليه ما يضافه في حكم الباقي فانه نعم نص  
بان الكلام فيها مواع من الايمان الحقيقي والحكمي انزوي كونه  
خبر بان المفهوم من كلام الش ان الشارح جعل الكفر  
المحقق في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام  
المذكور

۵  
 ۶  
 ۷  
 ۸  
 ۹  
 ۱۰  
 ۱۱  
 ۱۲  
 ۱۳  
 ۱۴  
 ۱۵  
 ۱۶  
 ۱۷  
 ۱۸  
 ۱۹  
 ۲۰  
 ۲۱  
 ۲۲  
 ۲۳  
 ۲۴  
 ۲۵  
 ۲۶  
 ۲۷  
 ۲۸  
 ۲۹  
 ۳۰  
 ۳۱  
 ۳۲  
 ۳۳  
 ۳۴  
 ۳۵  
 ۳۶  
 ۳۷  
 ۳۸  
 ۳۹  
 ۴۰  
 ۴۱  
 ۴۲  
 ۴۳  
 ۴۴  
 ۴۵  
 ۴۶  
 ۴۷  
 ۴۸  
 ۴۹  
 ۵۰  
 ۵۱  
 ۵۲  
 ۵۳  
 ۵۴  
 ۵۵  
 ۵۶  
 ۵۷  
 ۵۸  
 ۵۹  
 ۶۰  
 ۶۱  
 ۶۲  
 ۶۳  
 ۶۴  
 ۶۵  
 ۶۶  
 ۶۷  
 ۶۸  
 ۶۹  
 ۷۰  
 ۷۱  
 ۷۲  
 ۷۳  
 ۷۴  
 ۷۵  
 ۷۶  
 ۷۷  
 ۷۸  
 ۷۹  
 ۸۰  
 ۸۱  
 ۸۲  
 ۸۳  
 ۸۴  
 ۸۵  
 ۸۶  
 ۸۷  
 ۸۸  
 ۸۹  
 ۹۰  
 ۹۱  
 ۹۲  
 ۹۳  
 ۹۴  
 ۹۵  
 ۹۶  
 ۹۷  
 ۹۸  
 ۹۹  
 ۱۰۰

اعلم مخرج في ان الكلام في الايمان الحق هو ان كان باضيا وفق حكم البنية لانا  
 هو ان من الايمان الحقيقي والحكم **قوله** هذا لغرض اعطى المقادير  
 في ان النوم لا يجب ان يكون عليه المستطوع هو ان النوم من الدراك  
 الاشياء ابتداء لانه من ان يلبس الادراكات الحاصلة حالة البقعة  
 وعلى تقدير التيقن فاما على علمهم على ما ذهب اليه الاستدلال عليه  
 قوله ثم يتوهم صيق ولا ينام فليختم **قوله** والنوم اعم في  
 حالة النوم والغفلة الى يعني ان الزهول يحصل في حالة النوم  
 والغفلة اما هو غرض حصول ذلك التصديق فذلك الحال الى حال  
 النوم والغفلة اما هو حال الزهول المقصود بعدم حيلولة الصورة  
 الحاصلة عند القفل لالحال عدم التصديق وعدم حيلولة حصول  
 التصديق لاني ان يكون نفس حاصلا **قوله** واما حال الحصول  
 لك الى وضع لما يتوهم من قول الله والزهول اما هو حصول  
 من انه يدل بظاهره على ان لاهول غرض حصول التصديق في غير  
 حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المتقني تلك الحالة  
 ان الزهول غرض نفس التصديق به حصل الرفع ان مراد الله ان حال النوم  
 والغفلة على الزهول البتة واما حال عدم النوم والغفلة وهو  
 حال الحصول فليس الزهول لانه لا يزال قد فعل في حاله اذ كان

الفصل  
اول وجهان عدم اتحاد محل  
والادراك في حق  
عليه والاف حقنا

التصديق حاصله ولم يلاحظ ولم يلتفت اليه فيكون ذا خلا عنه  
 وقد لا يزال فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق وقد افكر  
 افضل الخشي لكن الظن ان عدم الالتفات الى اخفض القلب  
 لا ينبغي في هؤلاء الفقه واعرفا انه كلامه <sup>من عجز</sup> لانه قد  
 الش في النوع ان التحويل عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة  
 عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا صحيح  
 في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل ينبغي في هؤلاء  
 اوله <sup>ولم</sup> ان لا يكون اى واجل ان الشاع جعل المحقق الذي لم يطر عليه  
 ما يضاهيه في حكم الباقي يعني الاقرار في العرقه لمن هو قادر عليه  
 مع ان الاقرار بغيره مفهوم الايمان والكل لا يتحقق به في الجزاء  
 فان قلت اذ كان الاقرار في العرقه في كافيها معنى احتماله  
 القوط <sup>قلت</sup> معنى احتماله القوط انه يجوز صدور  
 المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل  
**قوله** على الامام اى امام الخليفة القرية والاريد يجوز اعليه  
 الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والرضى  
 في مقابر المسلمين والمطالبة بالعمرة والزكاة وغو ذلك **قوله**  
 بخلافه اذ كان الى ذكره شرح المصنف فعلى هذا المذهب

على حد

من صديق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بالسالك في عدم معرفة المليون من  
 عند الله نعم لا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من خطيئته الذي خلا فذا  
 جعل اسم الاستدلال فلفظ الاقرار بالاجرام والاعتراف عليه فلفظ <sup>كلام</sup>  
 والمذهب الاخر هو ان لا في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه شقاق  
 ذكر من الايمان **قوله** كذا لانه على ان يخل الى معنى ان جهنم مطبوخة  
 الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني انه القطع لا غير اما الاول  
 فلهذا لا يجوز على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الرزق هو فصل  
 الانسان واخلال فيه واما الثاني وهو المقتضي اسانما في القلب من <sup>المعرفة</sup>  
 والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الاقليات المتفانية في الحق  
 الاول اتفاق الفقهاء على انه ليس هو مقتضى الثاني ان الايمان في المعرفة  
 مقتضى لم يعم في الشرح في آخر كتابنا لفظ الصلوة والركوع والصوم  
 فلا يكون مقتضى المعرفة النفس الى اسانما في القلب وان كان منقولا  
 باعتبار خصيصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان للطلاب الوارد في الكتاب  
 والسنة بالايمان خطايا كما لا ينزه الله وهو مستقيم لعدم إمكان  
 الامثال به غير تفسيره وبيان معان من امتثال مقتضى غير تفسيره  
 والوقوف الى ما كان واما وجه الاعتناء الى ما كان ما يجب الايمان به  
 وفصل بعض المفصل بحيث لا ينفصل عن الايمان على ما لم يكن مثله



عز الأيمان ان تؤمن بالله ولا تكتمو كتيبه الخ فلفظ تؤمن  
لغيره على ظاهره معناه عندهم الثالث ان النقل خلفه <sup>فلا</sup> فلا  
اليه بلا دليل وهذه الدليل والامار فيكون باقيا على معناه <sup>الاصح</sup>  
المر هو التصديق **قوله** ان قلت عجل ان يرد الخ لعن ان طالة النصوص  
على ان محل الايمان الشرعي الغلب مما لم لا يجوز ان يكون المراد الايمان  
الواقع في النصوص معناه الغفور فيكون المفهوم منها ان محل  
الايمان الغفور الغلب لان محل الايمان الشرعي ذلك لا يجوز  
ان يكون الاوارض معن معناه الشرعي **قوله** الشرعي على الايمان الخ  
يقول ان متعلق الايمان الشرعي <sup>الاصح</sup> وهو ما جاء به النبي عم <sup>خلفه</sup>

قلت الخ

الايمان بالغفر الغفور فان متعلقه مطلق النسبة الخفية فالنظر  
الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس منقول  
يدل على ذلك ما كان النبي صلى الله عليه وسلم بين متعاقبه دون معناه  
فقال ان تؤمن بالله ولا تكتمو كتيبه فلفظ الايمان بالنسبة  
الى معناه الغفور وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المفهوم  
عنه مجازي عند الفاعل وفي كلامك **المر** وهو التصديق بما جاء به  
النبي عم <sup>الاصح</sup> يمكن ان يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو حقيقة فيكون  
المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي <sup>الاصح</sup> لئلا يكون الكلام  
على

على خلاف الأصل قوله يرد عليه انه يجب لعين ان الاستدلال بهذا الحديث غير  
تام لانه يجوز ان يكون ذلك الحديث الحديث لكونه محل خبر الايمان الذي هو  
المصدق فيكون معناه هلا ~~تتفق~~ ~~الادعاء~~ ~~والفرض~~ ~~فيكون~~ ~~معه~~  
تتفق قلبه وعلت انتفاء الجزء الذي هو التصديق العائلي لينزج انتفاء  
الايمان فيجوز قلبه ولا يكون دمه محرجا بل يرفع ان قوله والنصوص  
معاينة لذلك معناه ان النصوص معاينة لكون الايمان محرجا  
القلبي لكونه الاقرار منطرا لاجرا بالاحكام فالنصوص الثلاثة الاولى  
وهذا الحديث الثاني قوله والا يخفى انه انما يتم اليعين ان استدلال الارامية  
ان اهل اللغة يعرفون منه الا الاقرار الساني ويرى على هذه المقدمة  
ان عدم النقل ثم لان النصوص معاينة والنز على انه او قل فيكون منقول  
الى التصديق القلبي وانت خبير بان توفر قول الشافعي فان قيل نعم الايمان  
هو التصديق الى بانه انهم اذا ظن ان الايمان هو التصديق وتفتيم النقل  
عن المعنى لا يجوز يجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق  
باللسان لان اهل اللغة يعرفون فمعنى للاذ لا فلا يرد ما ذكره الشافعي  
قوله يرد عليه انه ليس المعبر اليعين انه ليس المعبر عند الارامية في  
الايمان مجرد اللفظ حتى ينزج ان يكون الملتفط بجملة حيث ساء  
هلا او هو على المعنى هو التصديق القلبي معناه البني عم في العرض

القلب  
نقل على او  
في التصديق  
ان المعنى  
في اللغة  
الارامية  
هو التصديق  
القلبي  
والاعراب  
في اللغة  
الارامية  
هو التصديق  
اللساني  
والاعراب  
في اللغة  
الارامية  
هو التصديق  
القلبي  
والاعراب  
في اللغة  
الارامية  
هو التصديق  
اللساني

هذا الحديث الثاني قوله  
والا يخفى انه انما يتم  
اليعين ان استدلال  
الارامية  
ان اهل اللغة يعرفون منه  
الا الاقرار الساني  
ويرى على هذه المقدمة  
ان عدم النقل  
ثم لان النصوص معاينة  
والنز على انه او قل فيكون  
منقول  
الى التصديق القلبي  
وانت خبير بان توفر قول  
الشافعي فان قيل نعم  
الايمان هو التصديق  
الى بانه انهم اذا ظن  
ان الايمان هو التصديق  
وتفتيم النقل  
عن المعنى لا يجوز  
يجب عليكم ان تجعلوا  
الايمان عبارة عن  
التصديق باللسان  
لان اهل اللغة يعرفون  
فمعنى للاذ لا فلا يرد  
ما ذكره الشافعي  
قوله  
يرد عليه انه ليس  
المعبر  
اليعين انه ليس  
المعبر  
عند  
الارامية  
في  
الايمان  
مجرد اللفظ  
حتى ينزج ان يكون  
الملتفط بجملة  
حيث ساء  
هلا او هو على  
المعنى هو التصديق  
القلبي معناه البني  
عم في العرض

والنقص بل المعتبر عندهم في الأيمان <sup>أن</sup> اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير أن يجعل  
التصديق فرعاً منه على معنى أنه معتبر في الوضع الشرعي والفقهي واللفظ الأيمان  
ولا شك أن اللفظ بكلمة صحت <sup>مكتوبة</sup> لا دلالة له على التصديق القلبي <sup>مكتوبة</sup> بل يكون  
البناء في اللفظ <sup>مكتوبة</sup> لا رتبة وان لم يجعل له التصديق القلبي <sup>مكتوبة</sup> جعل  
ما قبل إلى أي إذا قلنا أن معنى كون اللفظ الدال معتبر عند الكرامة  
أنه إذا اعتبر في المصلحة في الوضع الشرعي والفقهي <sup>مكتوبة</sup> بل جعله على الكرامة  
أنه إذا اعتبر في الأيمان اللفظ الدال <sup>مكتوبة</sup> لا دلالة له على التصديق القلبي فلا معنى  
لاعتبار تلك الدلالة واعتدائها عند عدم المعنى في الغرض من اعتبار  
الدلالة أن يكون ذلك اللفظ على وجود المدلول فإذا لم يكن المدلول  
متحققاً لمعنى الاعتبار راجع أن الكرامة باعتبارها <sup>مكتوبة</sup> لا يعملون المقر  
الغير <sup>مكتوبة</sup> من منار <sup>مكتوبة</sup> إنما قلنا بطلانها <sup>مكتوبة</sup> لا دخل ولا شئ <sup>مكتوبة</sup> في اجتماع  
فإن الواضع لما عاين لفظ الأيمان لا اللفظ الدال على التصديق القلبي  
مطلقاً يجب أن يكون اللفظ بذلك اللفظ <sup>مكتوبة</sup> من منار <sup>مكتوبة</sup> في شرع  
سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ فيه أو لا ولا يمكن أن يقال لم عاين اللفظ  
الدال مطلقاً مع أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول  
**قوله** نعم لا اعتبار لها في حق الأحكام <sup>مكتوبة</sup> أي تغيرها كما سبق من أنه لا معنى  
لاعتبارها عند عدم المدلول <sup>مكتوبة</sup> يعني نعم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة <sup>مكتوبة</sup> ولا اعتبارها

ولا اعتدوا بها عند علم المدلول فحقوا الاحكام عند التامين لان مقصد الوضع  
من اعتبار الالزام هو تحقيق المدرك اذا لم يكن ذلك محققا يكون اللفظ  
بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة اللفظ باللفظ الماهل او  
الموضوع بمنزلة آخر فلا يجز عليه الكلام الذي يخرج على اللفظ بترك  
اللفظ مع تحقيق المدلول **قوله** قالوا لا تأخذ بقوله نعم لا اعتبار الى قول  
الانظار الكرامية من آخر **قوله** واطلها الايمان يكون مؤنثا لغيره وانما اللفظ  
الدال الزم وضع لفظ الايمان بازمه الا انه يستحق ذلك الشخص  
الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الزم هو مقصود من  
اعتبار دلالة واما قوله ومن آخر الايمان الى فذكره استطراد  
لا دخل في التاميد **قوله** اي يطلق عليه من الى **قوله** المدلول  
يسمى مؤنثا لغيره انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغيره لتحقيق مدلول  
الافعال كما يفهم من ظا الباء في الايتم ان يكون مدلوله لغيره مجز  
الاخر الى المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغيره لقيام دليل الايمان  
الزعم هو المصدق القلب كما يطلق للفتيان والفرجان على سبيل  
الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها اعني الآثار اللازمة للفتن  
والفرج **قوله** وفي احواف ان الاقرار الى ما في احواف النزاع انه  
اي المصدق الثاني يسمى اياها اقرارا في انه يترتب عليه احكام



الامان ظاهر وانما النزاع فيما بينه وبين الله ولم يفهم بعينه كثرة السابقين  
 اعني قولنا التصديق اما معنى هذا اللفظ وعند الفظة لانه على معناها انه  
 في الاخر **قوله** ان الله يعلم جملة الخلق هذا الاعتراض بعد ما صح في ثبوت السابقة  
 بان المعتبر عندهم النقط الاول هو تحقيق مولد او اخذ وادخل في اللفظ  
 لا يحفظ ذلك **قوله** هذا من جملة تصديق الله في شئ من واقع الاقر  
 المعرفة القلبية حتى يكون الاقر يدونها اما عند النقطان لا شرط معه  
 التصديق المكتسب بالاخيار **قوله** اصل الامانة في العزم والبرهان  
 من ان الايمان هو التصديق السابق مخالف لما انفرد عليه الجماع وهو  
 الحكم بالبرهان من صدق بقلبه ولم يتحقق له الاقرار **قوله** العمل  
 ليس راعيا على المص ومثاليه على ما توهم من انه راعيا على المص حيث  
 جعل الاقرار من الايمان فانه مخالف للجماع **قوله** العمل على المص  
 التصديق الذي لم يتحقق له الاقرار من جملة الايمان وانما قلنا  
 انه ليس راعيا على المص ان المص لم يجعل الاقرار كذا لانه اعتمد النقط  
 العمل حتى يكون مخالفا للجماع على ان تولد ايضا صحيح في انه  
 راعيا على الامانة **قوله** كما في قوله ثم ننزل الملائكة اذ جاءه عطف  
 الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم فظلموا ان يكونوا راعيا  
 داخل في جملة الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح حيدر

واما ان كان المراد خلق آخر اعظم من خلق الخلافة على ما قال القاضي في تفسير قوله  
يوم يقوم الروح والخلدان تصفا وليس بما نحن فيه **قوله** لان نسبة الشرط الى  
تعليل لزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني ان كان العمل الصالح مشروطا بالان  
المر هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل بلزوم ان يكون مشروطا بنفسه  
لان جزء الشرط **قوله** ايضا **قوله** لا يتصور في غير عصر النبي **قوله** ختم  
الروحى واتمام المقايض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان  
**قوله** لكن يجب تكميله متعلقاته فان متعلقاته امور متعددة  
من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايان الاجمالى اذا علم  
فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم  
يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا فتعلق الايمان بالتفصيل  
متزايد **قوله** يعلق العلم فتمت اليك المتعلقات المتعلقات ثلاث  
المتعلقات ايضا فيزيديا الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه  
للتدقيق واحد متعلق واحد وهو ما جاء به النبي **قوله** وان كنتم  
تكثرن **قوله** وانها بعد اختم الروحى امور معدودة لا  
زيادة ولا نقصان في ذواتها **قوله** فليست من جهة التكرار ان التكرار  
بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة  
وانما يفيد كمال الاجمال لا يبرر ان من علم سببا اجمالا ثم دخل

ذلك لا لاجمال الاطلاق انه علم زائد على الاول انما يقال انه كامل فيه بخلاف  
 ما اذا كانت المتعلقات مختلفة بذواتها كما في عصر النسخ عمن فانه  
 كلما زادت تلك الجملة ازدها والتصديق المتعلق بها الاحكام كما في  
 قوله وقد يتوهم ان محالة كما ارفق يتوهم ان محال ان الشيات  
 والروام على الايمان زيادة عليه هو ان الروام على العباد بعبادة  
 اخرها انما على نفس تلك العبادة فالروام على الايمان امر زائد  
 على الايمان وهذا ليس بشئ لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد  
 ام لا او كون الروام عبادة غير كونها اياها فان الروام على التصديق  
 غير نفس التصديق وهذا هو قوله وقد مرصح بان لا ارفق في النظر  
 المذكور بان المراد بزيادة بزيادة الا زمان انه يزيد اعداده المتجددة التي  
 حصلت بتجدد الا زمان ولا شك ان عدد تلك كانت البقا اياها في  
 الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد ورواها ان الزيادة  
 في الحقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنفق لا ام لا وكذا في الزيادة  
 بحسب الاعداد لا يدخل له في زيادة زائد وحقيقته وهو قوله  
 كما هو منسحب الجوارح والاعمال في الجوارح والاعمال المتفرقة  
 خبر ان منه عند الجباري وهو موقوف لما في شرح المقاصد حيث قال  
 واما على الرابع وهو كون الايمان اسما لفعل التلبس الجوارح على  
 ما يقال انه اقرار باللسان والتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد

عجلى نازك العقل خا جايغ الايمان واخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير ذلك  
واخلا فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب الحقانية الا انهم اختلفوا  
فذهب الجبر على والى ما شتم فعل الواجب وركز الخطيئة وعندوا بالمال  
وعند التجار وبنوعها الخوارج فعل الطاعة واجبة كانت او مندوبة  
انه كلامه لكنه مخالف لما في شرح الموقف حيث قال وقال قوم انه على  
الخوارج فذهب الخوارج وذهب العلان وذهب الجبر الى ان الطاعات  
باسرها وذهب الجبر الى وابنه واكثر البصرة الى ان الطاعات المفروضة  
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة  
**قوله** مذهب الجبريين بها ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب  
القلب كغيره من بابي كبري عن صفى الله عنه **قوله** فان قلت طاعة الجبر  
انه اذا كان العمل جزءا من حقيقة الايمان فيكون فيه الزيادة والمنفعة  
او كماله على بحيث لان انقضاء الجزء يستلزم انقضاء الكل فلا  
فرق على اجزاء الماهية لكون زيادة ولا تحقق لها بدون لكون  
نقصا **قوله** قلت التوابع ما يقع كماله الجواب ان الاعمال  
ليست بما جعله الشريعة اصل الايمان حتى يفتق بانقضاءها  
بل هي تقع جزءا منه ان وجدت في العمل لوجبه الايمان هذا المثلوق  
والاقرار واذا اجب كانت داخلية في الايمان فيزول الايمان

هذا هو المذهب الجبري  
الذي ذهب اليه الخوارج  
والجبريون في ان الطاعات  
المفروضة واجبة كانت  
او مندوبة  
وقد ذهبوا الى ان  
الاعمال هي اصل الايمان  
وأنه اذا كان العمل  
جزءا من حقيقة الايمان  
ففيكون فيه الزيادة  
والمنفعة  
وقد ذهبوا الى ان  
الاعمال هي اصل الايمان  
وأنه اذا كان العمل  
جزءا من حقيقة الايمان  
ففيكون فيه الزيادة  
والمنفعة  
وقد ذهبوا الى ان  
الاعمال هي اصل الايمان  
وأنه اذا كان العمل  
جزءا من حقيقة الايمان  
ففيكون فيه الزيادة  
والمنفعة



على ما كان قبل العمل **قوله** انه طاعة الى اي انه طاعة شاملة بجميع الطاعات  
التي اتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا من جهة الخلاف  
ويجوز الجواب **قوله** او واجب كاعا واجبا شاملا لجميع الواجبات  
من الافعال والتروك وهذا من جهة الجوابين **قوله** فان السبب في  
فان التعليل بالشئ محجب بغيره يقتضي ان يكون نفس ذلك الفعل  
ما يتعلق به القدرة الحادثة كالقصر بالغير المصدر خلاف التعليل  
بالشئ محجب بالتخصيل فانه يقتضي ان يكون تخصيصه مما يتعلق به  
القدرة وذلك بان تكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له وان كان  
نفسه مقدورا او لا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير مقدور  
وباعتبار تخصيصه مقدورا كالتفخيخ والنبذ والقيام قالوا  
في مسالمة في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون الامور  
اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه مقدورا للفعل على ما سبق  
الى بعض الاوصاف بل ان تكون المصلحة من تخصيصه وتعلق  
به قدره كالمعلم والنظر والانعكاسات بما لا يتغير والنبذ  
وغير ذلك وانما نظرت لكثير من الواجبات بهذه المثابة  
فان الصلوة اسم للرؤية المخصوصة التي يكون القيام والفقد  
والانفاط والحز من اجزاها وانما يسمى العبد من كبرها ووجوبها

ومع هذا لا يكون الواجب المعتد المتأخر عليه في الشرع الا انفس تلك  
الهيئة واذا تأملت أكثر من إطلاقها وأسكن العباد أعف  
الآيمان بالله من هذا القبيل فإنه مفسر بالتصديق المعتبر  
بالفاسية بل ورد بك وبأورد استثنى ولاست كوني دان في  
والغالب للتكذيب والخفاء في ان هذا المعنى من قوله الكيف دون  
للفعل ومعنى كون الآيمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار  
العبد وكسبه كالعلم والقيام والعشى عامه **فقرئ** وأما  
جعل التكليف بالآيمان الحو اما الجواب عن الأشكال الذي ورد في الشر  
من ان الامور به لا بد ان يكون اختياريا او التفسير من الكيفية  
حيث ذكره الامام حين ان التكليف بالآيمان بتكليف بالنظر  
الموجب له لانه يجب استلزام له بحيث يستخرج فكله عنه فالخطاب  
الشرعي وان تعلو في النظر بالسبب الا انه يجب صفة التأويل  
الى السبب لان العذر بالسبب لا يتعلق الامر هذه  
الهيئة وهذا كما يومر بالفعل الذي هو انفاق الروح وهو  
غير معتد له فان الامر له بتقديره الذي هو من السيف فكلها  
فهو معتدل غظم قولهم مع فاعلموا واجبة اجماعا وقولهم امنوا بالله  
**قوله** والحق ان النظر الى ما يبيد الجواب انتم بما ذكره الامام الرازي

نصرت طریقه قازان

المتعبد بالآيات وهو عندنا من التصديق المنطقي المقابل المنطوق  
المثل للمعرفة البقينة الغير الاختيارية فلا خلاف ان قولنا لنختار  
عندنا فان لاختار عندنا ان التصديق الالهي والافعال المنطقي  
واحد وهو المعنى الذي يعبر عنه بكبريائه لا فرق الا باعتبار المخلوق  
وان حصوله اليقين بدون الادعاء ان الذي هو امر اختياري  
والعلم ان كان ادعاء النسبة فتصديق والافعال هذا المحمل  
كلامه وقضيلته شرح المقاصد **قول** سبيلنا في العقاد  
المطهر هو الاتحاد بحسب التصديق اعني كل مؤمن مسلم  
وكل مسلم مؤمن **قول** فتأمل قوله ان الاسلام هو الحق  
والانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف  
التصديق فانه الانقياد القلباني بلا يكون مراد فانه بل اعني بسلامة  
الاتحاد المطهر قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة  
عن التسليم والاستسلام بالادعاء والانقياد وترك التردد  
والاباء والعناد والتصديق محل خاص وهو القلب واللسان  
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح  
فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الابداء والجوارح هو تسليم ايضا  
وكذا الاعتراض باللسان وكذا الطاعة والانقياد للجوارح هو تسليم ايضا



**قوله** اعلم بحال في قرية لوط **قوله** الخ يعني ان كلمة غير البيت  
 بل هي للاستثناء والمنقضي منه واحد من المؤمنين والمراد بالبيت  
 اهل البيت فصير المعنى لم يجد في قرية لوط احدا من المؤمنين  
 الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى السلم من المؤمنين فوجب  
 ان يجد الايمان والاسلام **قوله** وانما قلنا اي اقاطنا ان التقدير  
 لئلا يلزم الكذب وليلزم كلمة من البينة كلمة غير لانه  
 لو كان صفة **قوله** التقدير فاحجنا ببيتا غير بيت من المسلمين  
 مثلا او كان المستثنى منه عالما فكان التقدير فاحجنا  
 احد الاهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب **قوله**  
 البيوت في ثلاث القرى وكثرة الكفار هيها ولو كان المراد بالبيت  
 نفسه لكان التقدير فاحجنا ببيتا من المؤمنين الا ببيتا  
 المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكثرة من فان الظاهر بامارة  
 فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس  
 المسلمين فقل كثر البيوت والكفار يقلل لخل بكثرة  
 كلمة غير على الاستثناء وجعل الاستثنى منه خاصا و**قوله**  
 لئلا يلزم تقليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تقليل  
 لقوله وانما قلنا لانه وان كان تكرار لام التقليل مشعرا بكون

کل



من المسلمين سائر قوله فما وجدنا<sup>ال</sup> آخر عبارة الفصول التي فاصل الآيات  
فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم من المؤمنين او خفي  
لما صح ان الحكم انما هو باخراج المؤمنين عاما ايل عليه قوله نعم فخرنا  
من كان في اهل المؤمنين فلا معنى لفي حين من سور بيت واحد  
من اعم او الاخص اعني المسلمين قال بان يكون متباينين  
في العدد فيكون الحكم بالاضراج وعدم جريان سور بيت واحد  
على جنس واحد **قوله** واعتذر من علمه لا يعني ان هذه الآية على تفسير  
حملة على الاستثناء لا يفيد الحكم لان الحكم الاتحاد في صفة الاستثناء  
لا يتوقف على الاتحاد لكون الاستثناء الاخص من اعم كما في قوله  
اخرجت العلماء فلم اترك الاستثناء لانه يصح مع الاتحاد  
التحاة اخص من العلماء **قوله** وقد بسند يقبل اي قد بسند  
على اتحادها بقوله نعم ومن يتبع غير الاسلام ديناً قلن يقبل  
منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع  
ان الاجماع منقاد على ان الايمان مقبول من طائفة **قوله** ورواه  
يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو غير له بحسب المفهوم  
واللزم ان لا يكون الصلوة والصوم والزكاة وغير ذلك من غير  
مقبول لكونها غير مقبولة وهو ظاهر المراد بالخبر انجب الصلوة والصوم

من يتبع ما ايصفت عليه الاسلام فلن يقبل منه في الدنيا والآخرة  
اع من الايمان ويكون الايمان حقيقة بعدة الاسلام عليه كونه <sup>من</sup> شخص  
فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت من سمع في غير العلم الشرع  
نقد من قال لا تعلم بسره من يطلب العلم او ليعيه لا  
مراك ان من سمع في العلم الشرع في سواه <sup>علم</sup> العلم  
من العلم الشرع بالجملة ذم غير الام لا يستلزم ذم <sup>من</sup> شخص فاعلم ان قلت  
غير الجوان من ذم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموم <sup>ولو</sup> اسي فبا  
اكتل الى وضع ما يراد على عبارة <sup>المن</sup> من قوله من اوامر ونواهي بيان  
ما احتبزلتم ان يكون الاوامر والنواهي من جملة الاخبار وتلك  
ظ الغامض الى رفع ان المراد بالاخبار الاصل فالمعنى فيها اكل  
من اوامر ونواهي او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل  
الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء بمعنى  
الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشرع يتضمن الاخبار عن تحريمه  
<sup>ولو</sup> وذا استلزم المصدق الى اي المصدق بالوحيته نق  
ستلزم المصدق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فنقد  
ان يثبت كونها احكامه فلا يرد ان بعض الكفار كانوا  
يصدقون بالله نعم مع انهم لا يصدقون <sup>ب</sup> احكامه لان

ط  
بالمصدق <sup>ب</sup> بان  
احكامه من حيث هو احكام  
حق واما تفصيلا  
بمعنى انها جملة معينة  
من الاحكام على لسان  
واحد معين فبعد



قوله

لان عدم قصد لغيرهم لعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى عنهم  
 فينزهها بغير قيد اي اذا كانت الاسلام مستلزما للايمان  
 يكون بغيرها مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان الايمان  
 اللازم بغير المفهوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم  
 بل الاتحاد ونفي التباين بحسب البصيرة **قوله** الاول ان يقال ان  
 حاصله اننا لانم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان  
 لان المعنى هو القول بالاسلام وهو الاستيلاء في تحقيق  
 مدلوله في نفس الامر لان دلالة اللفظ ليست بمتكفئة **قوله**  
 يصح ان يقال بالمعقول استلزامنا بان يقع قلم لم يؤمنوا  
 ولكن قولوا امنا وجه الاول ان في جواب الشبهة ان  
 استلزامنا معنى الشرع تحقيقا الى المعنى اللفظي الجار  
 بخلاف هذا الجواب فانه متعلق في معنى الشرع هذا  
 عليه ان تغيير اللفظ **قوله** على تغيير اللفظ هو قولنا امنا وتبين  
 استلزامنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب  
 ان يقولوا امنا وايضا لانهم اقاموا امنا مقام احلنا  
 اذ لا معنى لاصحهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا فانيين  
 بذلك على ما دل قوله تعالى الا امر امنا بل المكاسب ان

تغيير اللفظ  
 تغيير المعنى  
 من تحقيق

تغيير اللفظ  
 تغيير المعنى  
 من تحقيق  
 لا يفتقر الى  
 بالاسلام  
 قوله

والله اعلم  
 بالحق

يقول قللم توفينوا ولكن قلتم اسما **قوله** هذا معاينة فاما الكتاب  
مقدمة الربيل اعني قوله لان الاسلام هو الاقضية والخصم كحا  
ان الاول اعني قوله فان قيل فالت الاعراب المعاصرة في المعنى  
اتحاد الايمان والاسلام وتخبر المعاصرة الاولى ان دليلكم وان دل  
على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله فقالت الاعراب الاز  
حينت نفى الايمان وانبت الاسلام وتخبر الثانية ان دليلكم وان  
دل على ان الاسلام هو الاقضية ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله  
الاسلام ان نشهد بالحسين <sup>حيث</sup> جعل الاسلام من العمل الجوارح  
هذا لكن برده عليه ان المعاصرة لما يكون بعد اقامة الربيل والعلل  
ما اقام الربيل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا يمنع تلك المقدمة  
يعني لان الاسلام هو الاقضية والازعان لقوله **قوله**  
وقد يقال ان اشترط الحاي قد يعبر في جواب الاعتراض الثاني ان اشترط  
في الشهادة التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو  
بدل الحدب على ان الاسلام لا يفتك عن التصديق لا المتناع تحقيق  
المشروط بدون الشرط فلا يركسوا على منهج المناج  
القائدين بعدم انفسا كاحد ما غر الخ فم لو لم يشترط مواطاة  
في الشهادة كما هو منهج الكرامية فبذلك الاسلام انصوي بقر  
ينفك

ذلك بطريق **قرينة** وليس بشيء أي ما يقال ليس بشيء لان فرد  
عدم انقطاع كل منهما عن الآخر على ما صرح الشافعي في تحرير المعنى بان  
مرادهم ان كل مسلم يؤمن بكل حق مسلم وعلى تقدير اشتراط الموطاة  
انما ثبت استنزام الاسلام للاديان واما استنزام الايمان كقولنا لان  
الصدوق لا يستنزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق  
الاسلام بدون الايمان اما تحقق الايمان بدون غنى لم يذهب اليه احد ولا حجة  
الي بانه **قرينة** على ان فيه غفولا في توجيه الكلام بعينه هذا هو غفول  
وعده وليه غنى في توجيه الكلام السابق الذي هو توجيهه لم اعني قوله  
حقيقة الصدوق فانه يدل على ان الاسلام يرادف الصدوق لا اليه  
ان قوله لا يوجب ان يقول معنى فلا حقيقة الصدوق وذلك يستلزم  
حقيقة الصدوق والتقدير هو غير الاستفهام المبالغة فيه في معنى كلامه  
على ما عرفت قوله الشافعي بانه قوله لا يوجب صحة ما عده **قرينة**  
وجوه فلا يكون غفولا وعده لا في الكلام السابق **قرينة** من اجاب على  
اي جملة اكثر من وعده ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه وانما قلنا  
ذلك لما قال الشيخ فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والمكان  
وهو المحكي عن الشافعي والروى عن ابي سعيد ان الايمان يخلو  
بالاستنشاء **قرينة** **قرينة** الخ **قرينة** الخ **قرينة** الخ **قرينة** الخ  
الامان الار  
فلا  
وذلك  
المراد

في الايمان المبحى والكفر المالك او السعادة المصيبة الى الذي لا يتغير عليها  
 الثواب وتنتفي الشقاوة المصيبة بالانها هو بالجماعة فان حصل  
 بالخير فهو مؤمن ومعتد والافضل هو شقي وليس الى ان ايمان  
 ليس بايمان وكفر اطلاقا ليس بكفر فان ايمان المخلوق كالكفر معتبر  
 في اجراء الاحكام الدينية **قوله** فلا يرد في سبيل الى الاطلاق  
 ان المراد بالمبحى والمالك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد في سبيل فان  
 صحتها على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر وهو **قوله** اي تركها  
جانباً لا يعني ليس المراد باقتضاء الحكم انما يقتضيه بحيث  
 لا يمكن تركه بل المراد ان الحكم يرجع بجانب سقوط الاسرار  
 ويخرج عن هذا المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجه  
 هو الوجه الجواب العام يعني انه ينبغي الله نعم وان كان تركه جائزاً  
 في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقل ذهباً مع جواز تركه  
 من الوجوب الذي زعمه المقلد بحيث يكون تركه جيباً للفساد  
 والعبث **قوله** كما استقامت احد الطريقين الى فان الاستقامتين  
 والامنيتين حجتان وقوع سلوك الطريقين المتصفين بالخير  
 عز ان يكون مشاوي الطريقين الفيزيائيين مع جواز ترك  
 سلوك المستقيم واختيار الفيزيائي المستقيم فان المختار ان يختار



ايها شاد **قول** رد عليه بما سأل الى بعين ترجيح الحكمة جانبة القوة  
انما يتم اذا لم يكن في جانب تركها كرسى حكمه خفية لا يطلع عليها  
واما اذا كانت فلا ترجيح للقوى على الترتيب **قول** والحق ان اعتبار  
بعين ان يعلم كمال الحق مستفوع عن ان يقال بان مراده ان كرسى  
واجب عليه نعم وان مقتضى حكمته ان يفناء الصريح ان في كرسى  
الرسى حكمته وعاقبة عبادة **قول** لاننا سبب كون هذا المقام لان  
سوى هذا المقام يقتضي ان كرسى كرسى كرسى بجمه باعتبار ما بين  
امور الدين والدنيا حيث لا ينبغي العقل على ما يدرك عليه في الاش  
فكان من فضل الله نعم ورحمة كرسى كرسى لان مراده باعتبار  
انهم امنوا من الخوف والسرور وهو **قول** قيل لا بد من قيد  
موافقة الى بعين لا بد من زيادة قيد آخر في تعريف الخبر وهو ان  
يكون موافقا للدعوى ليكون انفعاله دخول الفاعل الذي  
لا يكون موافقا له كمنطق التجاد بانه مفترى كذاب فان ادعى  
احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا التجاد فينطق التجاد بانه  
مفترى كذاب فانه يصح ان ادعى خارقا للعادة فيظهر على  
ما يدعى النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجز  
لانه لم يعلم صدقه بل ان واد اعتقاد كذبه لانه لا يمكن لنفس  
الخالق

الخارق بخلاف ما إذا قال معجز في أي هذا الميت فاحياءه ثم نفق  
الميت بأنه مفتر على الكذاب فانه معجز <sup>ان</sup> لان معجزته وهو احياءه هو  
غير مكذب لدعواه والمحى بعد الحيوة يتعلم باختيار ما يشاء  
واما في الصورة الاولى وان كان المعجز هو التطوع مطلقا لكون  
ذا الاستحقاق الا في معنى هذا الكلام فيكون الكلام الصادق الخار  
معجزه وهو مكذب لانه فلا يكون معجز <sup>الاستحسان</sup> **وقد** واجيب بان ذكر  
التحذير في بعض ان ذلك المقتضى من كونه الزا ان ذكر التحذير  
ليس له فان التحذير هو طلب المعاصرة في شاهد دعواه  
ولا شهادة بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى **وقد** ذكر  
في صدره إشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله  
لا يخلق الخارق بحسب ما يحسنه من الانبيا ان يخلقه على ما يكذب  
بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة **وقد** على انه امر كذا  
اي امر وان امره شيء غير مقصور على نفسه حيث كان التبليغ  
الى حوا ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي لم يعل على ما عرض في صدر  
الكتاب ان ان بعضه الله ثم تبليغ الاحكام فالامر ان  
بلا واسطة لا يستلزم ان النبوة يجوز ان يفيض على نفسه ولا  
يكون التبليغ **وقد** لم لا يخفى في دفع هذا التبليغ الى الجنة

فيمتد به بنفسه الى احياءه  
كما في الكلام الاحياء

ليست دار الخليفة فنفي الامة لنفي دار الخليفة لا الامة ليس هناك  
 ان ان يصلح ان يكون الله وحيته انه لا معنى للتخلف الا الاصل  
 والنهر وقد خففا في مادة حواء ادم في الجنة وترتيب خبره الى  
 الله عنه ايضا فيكون دار الخليفة بالنسبة الى الله تعالى  
 اى فيكون الامر بلا واسطة مستلزما للوحى المستلزم للنبوة  
 بل لانه قد امر موسى ببلد واسطة بقوله نعم ان اقد فيه  
 التابوت على ما يدعى عليه صدر وهو قوله انزل حنيئا الى  
 امك ما نوحى ولك امرام عيسى بالواسطة بقوله تعالى  
 وهذا اليك بيني وبينك الخ على ما يدعى عليه بقوله  
 نعم فنادها اى جبرئيل ثم ان لا تحف في ذلك جعل لك غنك  
 سرا ويكفي رغبه ان المراد ان الامر من الله بالواسطة النبوية  
 بالاطمأن النظم في اللفظ المستلزم للوحى المستلزم  
 للنبوة كما في حق ادم ثم على ما يدعى عليه قوله واذ قلنا  
 يا ادم اسكن أنت وزوجك الجنة الآية فان هذا هو  
 ظل مختص بالنبوة ثم لم يثبت لغيره وتحقق الامر بذلك  
 في حق غيره معلوم اما في حق ادم موسى فلانه يجوز ان يكون  
 بالامر او في المنام فان الاجماع في اللفظة يطلق على القاع  
 العصر

لجهاد  
 في حقها  
 اى هو امر عيسى

انعم في الزرع في البقعة وعلى استماع الكلام في المنام ايضا فليكن  
بالسلام المستوع في البقعة ولو سلم فيه ثوران يكون على اسنان  
بقي في وقتها لان كان في زمينه بنى واما ان حق ام عيسى فلا يجوز  
ان ياتون الامر من الله اما اذا اطلق الفاعل عيسى عليه السلام  
التي ترون الامر من الله اما اذا اطلق الفاعل عيسى عن نفسه فمن تحتها  
اخذوا واحدا تحتها الى اسفل مكانها فقط واما اذا اطلق جبريل عن نفسه  
ان يكون من قبل نفسه لامن الله **وله** والحق ان الامر بلا واسطة الى  
الحق ان الامر بلا واسطة النبي عم سليمان النبوة اذا كان الاجل يبلغ



يبقى الاستدلال الاول وهو قوله اما بنوع محمد صلى الله عليه وسلم الى قوله وقد  
 استدل ارباب الجليل <sup>على ما اظهره المخرجة على التوفيق وهو كلام الله تعالى</sup> على ان  
 اشار اليه بقوله نعم الله ما اوتى سبيل الاجال وهو امر معجز الله  
 اشار اليه ان يقول ولا ينه ان نقل عنه الى ومبنى الاستدلال الثاني  
 هو <sup>ان</sup> احكامها ما هو امر من احواله ومبنى الاستدلال الثالث  
 هو قوله ولا ينه انه ادعى ذلك الامر العظيم الى <sup>ان</sup> ترماد من ان  
 عيسى م يعجز ما يورد من ان ما روى من ان عيسى <sup>في</sup> رفع الخيرية  
 في الكفار والقبيل منهم الا الاستدلال واجبة شرعية بل على  
 شرعية محمد صلى الله عليه وسلم وانتهى نبوته م ولا يكون خاتم النبي  
 في جبر رفع ذلك الايراد ان النبي م <sup>يقين</sup> انها حكم وجوب قبول  
 الجزية الى وقت نزول عيسى فانتهى ويكون من شرعية نبينا م  
**له** على انه اي على القول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبل ان  
 الحكم لانتهى عليه فان علمه قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطاء  
 لسائر الامم ليجعل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار عند نزول  
 عيسى م في بقاء القامة وكثير الاموال حتى لا يقبلوا احد  
 سائر الامم الى الجزية الكفار <sup>مما في</sup> سقوط نصب مولا  
 القلوب اي سقوط عصمة مولا القلوب عن صراف الزنقة فانهم قوم  
 كافرا

مع ان قوله  
 الجزية م

كانوا قد آمنوا ونتمهم ضعيفة فينالق قلوبهم بالاعطاء او اشترا فيزب  
باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظرائهم واتباعهم وقبل اشرف فيستغفرون  
على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم من خشي الخش في الصبح انهم  
كان يعطيهم من خشي الخش من حاصل ما لم يكن في نصيب الخش في  
رسول الله من التكميل سواء الاسلام ظاهرا غرا الله لهم وكثر اهله قط  
ذلك في زمان ايجلهم في الله عنه فهذا من قبل انتم لا تعلم انتم اعلمته  
وقبل نسخ باجماع الصحابة وابعثناهم على ما في شرح الماوراء  
ولان في طبعهم زمانه على الاسلام على ما قل بعض المتأخرين في طبعهم  
وانما هي بخوف قلوبهم لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال  
**قوله** مثل العقل والضبط والهداية الى اما العقل فهو نور في الباطن  
يدرك به حقايق المعقولات كما يدرك بالنور الحسني طرقت بعينه حاله  
وهو معتد بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي المعقود واما الضبط فهو  
سماع الكلام كما يحسن سماعه ثم فهمه معناه ثم حفظه بذكر الخبر ثم  
الثبت عليه بحفظه <sup>في الاوقات والاعمال</sup> وهو من اجتهاد كونه على اسوة النبي  
بنفسه الحياي اذ انه فلا يقبل رواية من اشتدت غفلة خلقه ان  
كان مهووا ونسيانه اغلب من حفظه او ما جهلته لعدم الاهتمام  
بمشار الحديث وان وافق الفياس لقوت اصل الضبط بالنسيان

او بعد الامتياز واما العدالة فظهر الاستقامة في الدين وبقية محال بان  
يكون الراوي من جرائع مخطوئته وانه ان لم يكن كبرية ولم يصح  
على صفة فلا يقبل رواية القاص لمفوت اصل العدالة والمستور  
في زماننا وهو ان لم يعرفه فقهه وعدالته لغرض عدالة واما  
الاسلام فهو قبول الدين الحق والصدق بما جاء به محمد ووافي  
بظاهره وهو شوق على طريقتي المسلمين وشوق الاطهار ببقية  
الابوين بل اعتبر **كلامه** ايضا وهو البيان اجمالا بان بعض الامم  
كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقد على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر  
والمبتدع وان كان عادلا ضابطا عادلا في دينه لانه قد يتبع الكتاب  
للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو ان لا يكون الراوي مجرما  
في روايته فلا يقبل رواية المظنون والطعن اما من الراوي بان  
عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجرما او من غيره فله ان  
الصحابي فيكون مجرما ان كان فيما لا يحتمل الحقا والافلا وان كان  
من ائمة الحديث فان كان مجرما بان يقول هذا الحديث غير ثابت  
او منكروا مجروح لا يكون مجرما وان كان مفسرا فان كان  
مفسرا بما هو مجروح شرعا انفا قاطعا عن اهل النصيحة  
لا من اهل العداوة والتعصب يكون مجرما والافلا والتفصيل جميع

ما ذكرنا

ما ذكرنا في كتاب الأصول **فصل** اذ جواز المعنى لجواز لئلا ينجم

في الاحكام التبليغيه جواز وقوعه البطل دالة المعنى على صدق

فيما لا ينجم الحكم مع ان دالة المعنى على صدق دالة عارية قطعنه

وانما قيد الجواز بالوقوع لان الجواز العقلي لا ينافي الراهة العارضة فاعلم

بالضرورة ان جعل احد لم ينقلب ذهباً مع جواز في نفسه **فصل**

وهذا في السهو اي هذا لا يجوز صدق ما للذهب غنى في الاحكام

التبليغيه سهوا عند استاذهم وجمهور الحققين لا يستلزم ان يكون

دالة المعنى فان المعنى دلت على صدق في جميع ما الى به مطلقا

**فصل** وقال القاضي الخ اي قال القاضي الباقلاني انه يجوز صدق ما للذهب

عند الاحكام التبليغيه سهوا لان دالة المعنى في الاحكام التقر

تقدر وقصد **الظاهر** اما ما يصدربلا عود وقصد فلا يتلحق بالمقتضى

بالمعنى فلا ينافي جواز الكذب سهوا لئلا دالة المعنى هذا والمعتد عليه

انه لا يجوز الكذب عليهم في الاحكام التبليغيه مطلقا **فصل** يعني

ما ذكرنا في الاحكام التبليغيه كواحدة كذا في غير الاحكام التبليغيه

او غير كذا كسائر الذنوب والمعامي **فصل** يراد عليه الخ اي راد عليه

انه لو لم ير على انه يمنع ظهور الكبير عنهم لانه موجب للفرق والطلا

نه انه يمنع صدور الكبير عنهم فلا يكون اليراع طائفا بالفرق ولم اذكر

على هذا ما لا ينافي جواز الانقضاء  
بل ينافي وقوع الانقضاء



الاوراق باليقينة في الدعوى لقلة الموافقين بل عدمها وانه الخالفين  
فواضحة بهذا هذا واراد على كلامي الرد ليس خالصا بقوله وايضا  
منقول يدعي ان كما تدعي هم حاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض  
الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى اعلم الله تعالى  
وهارون وقعة بقله لا تخافوا ولا تحزنوا واعلموا ان الله مع الصالحين  
غيرهم يعني ان المراد ببعض الظن هو الفرد الخاص وهو من نسبة الذين  
الى غير الانبياء كما في قوله نعم في حق آدم وحواء جعلناه شركاء في آياتنا  
اي جعلناه اولادها شركاء ولبيل قوله نعم عما يشركون وانما قلنا ان المراد  
ذلك لان المحل على ترك الاول اي ايضا صفة الظن فلا يحسن المقابلة  
بينها **قوله** وفيه توبيخا **قوله** في حيازة التوبيخا ضربان المراد  
بعض الظن ما عدا ترك الاول بحمل العام على ما عدا التوبيخا **قوله**  
**قوله** وفيه توبيخا من المختلف ما فيه فان دعوى كون اولاد  
آدم هم حقيقة عرفية في نوع الانس ودعوى التباين غير متسوية  
ومجرد الاحتمال لا يكفي الاستدلال **قوله** وقد توجب اي قد توجب الاستدلال  
بهذا الحديث بانه يدل على انه غير افضل والادام عدمه وانما ان في اولاده  
من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فيقول انه نوح ثم ابراهيم ثم  
نعم مع طول عدم قيل ابراهيم ثم ابراهيم ثم ابراهيم ثم ابراهيم  
لكونه



أو لا يثبت على ما ذكرنا في الاستثناء على حقيقة كونه داخل في كونه  
 ما لا يحتاج باعتبار التعقيب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى تسمية  
 ما لا يحتاج الى التعقيب لان محصله ان الامر للمفكرين الا انه استغنى  
 بذكر احد ما غير الآخر ~~من حيث كونه كلاما~~ ~~من حيث كونه كلاما~~ ~~من حيث كونه كلاما~~ ~~من حيث كونه كلاما~~  
 وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان  
 المراتب في المراتب واما ما يكون نظم في اعلى المراتب من الصفات  
 والبلغة وان حمل على ان كلام الله النفسي يعني الوحدة فان  
 جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعد ولا تتفاوت في انفسها  
 لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعد ولا تكثر  
 فيه فجميع من الوجوه وانما تعدت ذواتها وتفاوتت مراتبها  
 من حيث النظم امر من حيث الوجود انما هو من حيث الوجود العيني  
~~فولس الى العقل من حيث كونه~~ ~~فولس الى العقل من حيث كونه~~ ~~فولس الى العقل من حيث كونه~~ ~~فولس الى العقل من حيث كونه~~  
 الله فلا يخلو على الكلام اللفظي شعير ~~فولس كلاما~~ ~~فولس كلاما~~ ~~فولس كلاما~~ ~~فولس كلاما~~  
 فولس وهو واحد يحتاج الى البيان وهو ان ضمير هو ارجع الى الكل  
 والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله فان جميع  
 من حيث ان كلام الله هو غير متفاوت في هذه الصفة واما  
 تعدت ذواتها وتفاوتت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوتت

يعني كلها

اي دوال كلام الله النفسي  
 كما لا يخفى على ما ياتي

لا تعدد بالذات وقد يطلق  
 على النفسي الواحد من جميع  
 الجهات فان اراد به في قوله  
 كلاما كلام اللفظي

حصوله

خصص صيغته فان القرآن في أعلى المراتب وافضى الدرجات لما ان نظمه  
 في افصى مراتب الفصاحة والبادعة وان اربط كلام الله في قوس  
 كلام كلام الله الكلام النفس في قعر قوس كلام كلام الله على  
 كلام الله الا الى القام بذاته نعم ومعنى قوس وهو واحد وهو  
 ان كلام الله الازلي واحد يخصى لا غير ضيقه وانما القوس  
 والتفاوت في النظم المعرف الى الكلام الاقصى الازلي عليه **قوله**  
فقط التفاوت على المعنى الى غير اذا كان المراد بكلام الله الكلام  
 الاقصى ويكون المعنى الكل متحد عن حيث يكون كلام الله يكون عطف  
 التفاوت على التقيد في قوسه انما التقيد والتفاوت في النظم المعرف  
 قريباً من العطف التفسير بغير انه كما يكون المعنى بالبيان هو  
 المعطوف المفسر يكون ذكر المعطوف عليه منظر او لا يكون فيه  
 كميزان ذلك المعنى بالبيان مع بيان تفاوت المعنى في  
 بعضه على بعض اذا انفاء انما هو فيه دون بيان المعنى على ان ذلك  
 على ذلك التفسير فغير محتاج الى البيان فذكره استظهاراً في تبيين  
 فائدة ذلك كثر الحشنى لهذا المعنى في بيان حال النسخة وقال  
 وان تفاوت من حيث نقد النظم وتفاوت خصص صيغته وانما لم  
 يجعله عطفاً لتفسير لا يكون التقيد محو على هذه الحقيقة على

ان  
 وكذلك انما  
 المعطوف  
 يكون المعنى من ذلك هو  
 الله اذا قيل جاء وحده

ليس

ثم حيث خصص صيغته اه ولم يقل وان تقيد وتفاوت



بمنزلة الكلام

ما من تفرقة في قولنا الاول انسب الى الحق فيه الاول انسب بل كان  
القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضل وان معناه الظاهر ان القرآن  
كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفضيلا الاعتبار بالفردية والكتابة  
التي هي جملة خصوصيات التي تكون بعض الصور افضل لك جميع  
الكثير كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل من تلك الخصلة  
الا باعتبار اختصاصات مثل الفردية والكتابة وذلك في واقع  
انسب لانه يمكن توفيقه بالتعقيب الثاني بان يقيم معناه كما ان  
القرآن على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضل بل ان  
الفردية والكتابة المتعاقبة بالكلام المعطى الذي عليه يكون بعض الصور  
افضل لك جميع الكتب لا على كلام واحد لتفاوت فيه حولا  
ثم باعتبار الخصائص المتعاقبة بالكلام الاقصى الذي يكون  
الكتب افضل من بعض الكتب خلاف المتخصصين الذين يفرقون  
المخرج الى ذلك لان الحق المنسب بالثابت الخفي يتعلق بالمخرج  
فيكون المخرج من السماء الى العلى ايضا مشهورا والله اعلم  
يعرف كونه المخرج من السماء الى العلى ايضا مشهورا ليس خافيا  
ذكره الله فيما بعد عن قوله من السماء الى الجنة والى القبر  
او الى غير ذلك احوال ما ثبت بطريق الاحاد وهو خصوصية  
الله

الدية من الجنة أو الكفر من أو لم يطف العالم لا إلى مطلق العلى حتى ينافيه  
**قوله** وقد عجب بان الرواية قد جاب عن الاستدلال الآية بانها

سلمنا ان الرواية بالرواية الرواية في المنام كن لا يتم ان الآية نازلة في  
 شأن المعراج فان المراد بالرواية الواقعة فيها رواية هجرية الكفار  
 في غزوة بدر فانه عم راي في المنام هجرية الكفار قبل وقوعها

والآية نازلة في شأن **قوله** وقيل الخ **قوله** الآية سلمنا ان المراد  
 بالرواية الرواية في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج لكن  
 ثم يجهل رويها بسبيل المشاهدة يقول المفسرين فانهم يقولون

انها كانت رويها لما الله نعم بها **قوله** ثم يجهل رويها بسبيل المشاهدة  
 اي ثم كان في ان المشركين كانوا يسبون ما يصعدون به من كائنات  
 انه ثم يجهل رويها ايضا بطريق المشاهدة لقولهم نكبا به ثم يجهل رويها

**قوله** والاولى ان عجب ان اما كان اولى لانه قد وقع في بعض  
 الروايات ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن شدة حدة

ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الشافعي على هذه الرواية بخلاف  
 هذا الجواب فانه يتم على حدة الروايتين فكان اولى ولا يترتب على هذا  
 الجواب صفة الحديث عن النظر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول  
 بتفريقها من غير نص يدل عليه لا يحجز عن ذكر قوله وفيه نظر

سكنة  
 حل  
 لكن المراد بدار رويها  
 طائفة رويها قبل  
 على ما قاله  
 رويها بالحق الآية  
 قوله وقيل اي في جواب  
 عن قوله سلمنا ان المراد بالرواية  
 الرواية في المنام  
 في

سنة لضم الارهاص الى لم يجعل السحر خلد لانه ليس من الخوارق على ما  
 في صدر الكتاب وفيه الضبط ان الخوارق اما ظواهر العلم او الكفر  
 والاول اما ان يكون مقودا بحال الفرقان وهو المعنى او يكون راجع  
 اما مقرون بدفع البتة فهو المعجز او لا وهو كالحج اما ان يكون  
 ظاهرا من البتة قبل دعواه فهو الارهاص والآخر الكرامة والنافع  
 اعني الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو كرامة  
 او لا هو اما كرامة **قوله** وفيه عجب لان الخوارق الى لان المدعى هو الخوارق  
 فهو امر خارقا عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى هو الخوارق  
 عن بعض الصالحين سور الانبياء لان الخوارق الارهاصية ليست  
 محل النزاع فان المعجزات ايضا فانوت بها والاي وان كانت  
 الخوارق الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا  
 في مجرد التسمية فان اهل السنة ليسوا بأكبر من المعجزات  
 ارهاصا ولا يخفى فاذ ذلك **قوله** على ان سؤال ذكره لا في  
 بحث على قوله بل لم يكن لذكره علم بذلك وحاصله اننا لم  
 ذكركم في التماس الابقوس الخ لكانت هذا قلنا يجوز  
 ان يكون السؤال امتحا للمعرفة مما لم يعجز **قوله** اعلم  
 ان مصاب الفاضل الى اعلم ان بيني وبينه صدد بعض الفرق  
 فنفذ

[illegible]





اشارة الى ج. اقبال كيف تكون الامثلة المحجة لمبدأ ان  
المحجة مأخوذة من مفهوم ان تكون البرهان والاعتماد  
على الدفع ان هذا من المحجة من قبل الاستعانة بالمبينة على النسبية  
لاكتساب الحقيقة فلا خلاف **قوله** ومن هذا الوجه ان دفع ما يقال من منطوق  
الحديث نفى افضلية احد على ابي بكر فانما مساو فلا مثبت افضلية  
على الدفع ان مثل هذا الكلام انما ينافى الفرق الثابت بالافضلية وان  
كان المنطوق لا يفي بما ذكرناه اذا كانت لا قبل افضل من زيد فمعرفة  
اثبات افضلية زيد قطعا **قوله** ويرد عليه انه ان ارد بعد ذلك العجز  
از اريد البعثة الزمانية فان ارد بالزمان زمان موت النبي لم ينفذ  
الفضل صريحا عن ما قبل موت النبي **عم** وان ارد بالزمان  
زمان بعثة النبي **عم** ينفذ منطوقه تفضيله على النبي **عم** ايضا فلا بد  
من تخصيص النبي **عم** وعلى كلا التقديرين سواء ارد بعد موت  
النبي **عم** او بعد بعثته لا ينفذ التفضيل صريحا سائر الامور فائدة  
التعقيب بعبارة منطوقه **قوله** لاحاجة الى البيان **قوله** وكذا نقص  
والا ليس له وانما التقى الله بذكر عيسى **عم** لان صحابته وزوده  
الى الارض واستقام عليها قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق  
فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثبوت الباقي **قوله** اي

أهل السنة والجماعة إذ اغاضت السلف بالزاهل السنة لئلا ياتي قول  
 الشذوذ بعد وكان السلف كانوا متوقعين في تفضيل عثمان وقوله أمرنا بعلم  
 أبا احنبار رضي الله عنه وليس الاختصاص من بكنة أسباب النوب من حبا  
 لزيادة قطعا لان النوب تفضل من الله نعم فله ان يعاقب الطمع <sup>في</sup> و  
 غيره وقوله واما كثر الفضائل فما يعلم في هذا مخالفا لما كان المذنب قد  
 يراد بالفضل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما اهل فضيلة  
 لا وجود لها في الآخر واما الزيادة فيها تكون اعلم مثلا ذلك ايضا غير مقبول  
 فيها بين الصحابة اذ ما من فضيلة يتاخر اختصاصها بواحد منهم  
 الا ويكن مشاركة غيره له وبغير علم المشاركة فقد يكون  
 بيان اختصاص الآخر لفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكنة  
 الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة <sup>تلاطف التفسير بهذا المعنى</sup> ارجح من فضائل  
 كثيرة اما الزيادة مشرقا في نفسها او لزيادة كميتها فلا يخفى <sup>بها</sup> بها  
 بهذا المعنى ايضا وقوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في  
 لعن ما ذكره الله من ان اجاع الصحابة كافة في يوم وفات  
 النبي صلى الله عليه وآله فما هو المشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في  
 ذلك اليوم وان الاجاع كان في اليوم الثاني من وفاته وقوله والصحيح  
بأنه سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصخرة ومنه سقيفة  
 بني

نسخة  
 وذكر ان ذلك غير مقبول

بنى ساعد **قوله** يشبهه هي ترك ايضا صغرى قتلة عثمان رضي الله  
 متعلق بقوله بقوا يعني ان معاوية رضي الله عنه واحزابه بقوا غير  
 طاعة يشبهه هي ترك على ايضا صغرى قتلة عثمان رضي الله عنه  
 ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم لوجوب الاغرة على الاعنة  
 وتوضيح الماء لاسفك وظن على رضي الله عنه ان تسليم  
 عثمان مع كثرة عشارهم واختلاطهم بالعاكرين والاضطراب  
 امر الامامة في بدايتها فإى التأخير اصعب **قوله** وعلم ان يراد الى اي  
 عجل ان يراد بالخلاف الواقعة في الحديث الخلافة على الوالد هو ال  
 لا يقع فيها فتور امامة سواء كانت تاملة اليه باشي من <sup>الخلافة</sup>  
 او لا فبين جوابك والخشى في ما تلاحظه فاذكره الغنى الخشى  
 المعنى ليس بفار لما ذكره الله وهم وهذا الجواب الذي هو جواب الاش  
 لانه يشكل عليه خلافة عثمان وعلي رضي الله عنه فانه يخالف  
 مع اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء  
 من الخبافة تليق بسنة وايضا حصر الخلافة في اثنين سنة  
 لا يقتضي ان يكون بعدها نظام امامة بل خلافة غيره تاملة **قوله**  
 فان وجوب المعزة يقتضي الى فيه بحث لانه يظهره بدعي  
 وجوب عقيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نفسه **قوله**



وهذه الآية اعم ولم نقوله ٢٢ ونقول ان الامة قد جعلوا الحق  
وان كثيرا من الواجبات **قوله** فليطلبوا فاعده الخ متعلق بقوله  
لا على الله اصلا ونقول في الحسن والقبح العقليين متعلق بقوله  
لا يجب علينا عقلا **قوله** وقد يقال المراد بالامام اى المراد بالامام  
في الحديث هو النبي ٢٢ كما في قوله نعم اني جماع لك للناس اما  
اى غيبا فاعلم من قلت ولم يعرف نبي زمانه مات متبعا لهابة  
فلا شك **قوله** والمقصود **قوله** اى انما كان عصيان الامة لهم  
باطلا لانه ضلالة والامة لا يجتمع على الضلالة لقول الله  
لا يجتمع امي على الضلالة **قوله** وقد يجاب بانه انما يفرم المعصية  
حاصلة بتخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب  
الامام المعجز واضطرر به لئلا ان الضرورة لا تلج الخ طوارفت  
وهذا الحديث يندفع الشك بعد الخلاف العباسية ايضا  
**قوله** ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكرنا فغير ان العصمة على ما  
ذكره الشيعى عدم خلق الله الزينى وعدم عدم خلق الزينى وجود  
الزيب فيكون غير المعصوم مذبذبا فليس لا يكون طامنا وان  
تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورواه لان الظلم على ما في **قوله** لا يجب  
انص من المعصية لان المعصية المسقط للعدالة مع عدم  
الغاية

القوة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا من باب ان يكون طاعا  
قوله فليس معنى قوله حقيقة العصمة ان لا يكون العاصي الذي ذكره الله  
 ههنا يعاقب بالغاية واما تعريف الحقيقة على ما ذكره في شرح المعصية  
 فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع العلم بها وليس يلزم ان من  
 ليس له تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل خوفا ان لا يكون له تلك  
 الاجتناب مع علمه صمد ولا يثبت عنه واما تعريف المعصية  
 ان يكون عاصيا حتى يكون طاعا ولا يخفى عليك ان معنى قوله حقيقة  
 العصمة ان لا يخلو المراد به ان على ان غاية العصمة والهاذا  
 يتاخره انما ان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كانت علة تغاير  
 على الملكة التي هي مبدأ الأثار وعلى نفس الأمار ايضا والله  
 بين في شرح المفصلة المفرد الاول في هذا الشرح المعنى  
 الثاني فلا بدفع بين تلاميذ قوله ثم ان الظلم الجواب ان من  
 الاعتراض يعنى على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق  
 الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم طاعا لان عدم العصمة  
 انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التقيد  
 على الغير ليس بل معصية ظاهرا حتى يكون غير المعصوم طاعا  
 وانما هذا الظلم بالطلاق لان الظلم المتعبد به يكون بعضه

اي بمعنى التقيد بالغير  
 فلما قال لانه عاصي بالغير  
 فليس معنى قوله حقيقة

على نفسه كما في هذا الموضع بالظلم على نفسه **قوله** وقد عجبوا به وقد عجبوا  
عن اهل البيت ع<sup>عليهم السلام</sup> لما قالوا بغيره لا يزال عمره من الظالمين ان المراد بالعهود  
عمره النبوة على ما هو الى اكثر المفسرين بغيره قوله اني عجبوا  
به الناس اما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن  
قال ان هذا الجواب بخلاف الظن فقد عدل عن الظن **قوله** وقد عجبوا به  
معنى جعل الامامة شورى ان هذا الاعراض اغاير ولو كان  
مفتر **قوله** جعل الامامة شورى انما جعل امامة الامامة ذاتها  
شورى بين سنة وليس كسبل معناه ان جعل لقب الامامة  
ذات شورى بين سنة وتوابعه ما في تبصر الادلة فقولهم لا ينظر  
فيجبوا الامامة اصلهم ذلك لئلا يكونوا الكشاف حيث  
قال في تفسير شورى لا ينفردون بما لم يجمعوا <sup>بذلك</sup> عليه  
جعل الخلافة مشتركة بينهم ولما مال الله اليهم وهو امر  
اخذ زمان بقاى هذا الدفع ما يقا<sup>ن</sup> ان الامامة لا تدل على  
الوصية وهو امر في البقاء له فذلك على نفي حصوله <sup>بذلك</sup> عليه  
الامامة للظالمين ولا تدل على نفي بقاءه له حتى تدل على  
بطلان الامام بالفسق <sup>بذلك</sup> حاصل الدفع ان الوصية الى ائمة  
وزمان بقاى فان الشئ اذا حصل الشئ يكون حادق  
ذلك

الشيء  
الذي هو

ذلك المعلوم في الآلة ويكون ذلك المعلوم باقيا الى زمان انقطاع  
 فيها فيكون معنى الآية لا يصلح عهد الظالمين ابتداء وقاؤه  
 على الانقراض قطعا ولا يقوم له الموقوف بالمعنى المصداق  
 الموقوف الى مملوك الفعل المفعول المصداق والمفعول المصداق  
 امرأته والباقي انما هو الكيفية في صلة هذا الفعل المصداق في المعنى  
 بالمصدر وليس في ذلك ولول الفعل فلا بد الاية الاعلى  
 نفى قول الامامة الماسق ابتداء قوله على ان يصنع العمل الى ان  
 انما هو سقنا ان مدلول الفعل الى فعل بالمصدر لكن يصنع الافعال منوعة  
 المحيطة فيكون مفهوم الآية لا يجد بمعنى العهد للظالمين فلا بد  
 على الانقراض ايضا قوله بر عليه ان اريد ان يعرف ان اريد بالعصنة  
 في قوله وان العصنة ليست بشرط الى ملكة الاجتناب  
 فقلنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعنى استنزام  
 الدليل للمدعى غير تام في المصطلح انه لا يشترط عدم الفسق في بقاؤه  
 الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط  
 عدم الفسق وان اريد بالعصنة عدم الفسق فالتقريب  
 تام لكننا منع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله في المصطلح  
 تأييد لا اشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة

الشيء  
الذي هو  
الشيء  
الذي هو  
الشيء  
الذي هو

الشيء  
الذي هو



مفهوم ثلثي وضع بالقرآن مباحث الامامة من المباحث العقلية  
لانها متعاقبة بافتقار المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب  
عليهم ام لا فكيف عدوها الشئ من مقاصد الطلوع ووجه  
الرفع **قوله** هو مكمل يخص من اثار الضيف بمكمل  
يخص من اضرع من المدفع على هذا التقدير ضمير نصيفه راجع  
الى احدهم وقد يحتمل الضيف بعينه النصيف فعلى هذا التقدير  
ضمير نصيفه المدفع وهو ظرف ومعنى الحديث لو افق احدكم مثلي  
اخذ ذهباً لم يبلغ ثوابه ثواب اتفاق احد من اصحابي هذا  
ولا نصيفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة في تحقيق  
الحق في نصر النبي عمم وصحابة مع صدق نبئهم وتوحيدهم  
طوبى لهم وذلك مفقود بعدد عليه السلام **قوله** اي اجسامهم  
بجسمي اشارت الى ان الجار متعلق بما بعدهما وذلك المحضر  
المصدق حس والى ان الحب بعينه المحبة والباء في محبة محملة  
واداة للفعل كماله اياه وهو احد معاني الباء على ما في  
شرح العصباج ولم يستل السببية والاصناف على ما  
قال القائل المحضر لقول المحضر ذكر المحضر لقوله بعينه المحبة  
المتعلقة الى قوله والفروج على السروج والفروج جمع  
فروج

فراج والمراد بالفرج اعني المرأة والسروج جمع السرج وفي  
 الحديث لعن الفرع على السروج **قوله** يدل على انه المضاف  
 فان زنا حكم على الوصف شعرا بالعلية على ما بين في الصور  
**قوله** اعلم ان المفظ اذا ظهر المراد منه الى مثال الحكم قوله عم  
 الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم القيمة تدل على  
 النسخ مثال المفسر قوله نعم فانها اعتركت كافتة فان  
 قوله كافة تدل على التخصيص لكنه قيل النسخ يكون حكما  
 شرعا مثال النص قوله نعم مثني وثلاث ورابع فانه يقي  
 لبيان التعدد وهو نص فيه وفيه في حل النسخ لانه قد علم  
 الحل من انه اخبر اعني قوله نعم واحل لكم ما اولعذاكم **مثال**  
 الخفي قوله نعم والسارق والسانية فاقطعوا ايها فانه  
 قد خفي قوله نعم في البنائش والظلال لا خفيها باسم  
 آخر **مثال** اعلم قوله نعم وان كنتم جنبا فاعلموا فانه  
 وقع الاشكال في الغم فانه باطن من وجه حتى لا يفصح  
 با بتلادع الرقي وظاهر من وجه حتى لا يفصح بخبر شيء  
 في الغم فاعلموا بالوجه بان فاقبح بالظن في الظاهر والأكبر حتى  
 وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغر فلا يجب

غلبة في البحث الأصغر وهذا الذي من العكس لأن قولهم  
 وإن كنتم جنباً فاطهروا بالتشديد يدل على المظنفة المبالغة  
 ومثال الحمل قولهم وهم الربوا إلى الربوا في اللغة الفضل  
 وليس كل فضل حمل كما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل ثم  
 لما بين النبي وعمم بالاشياء السنة أخرج بعد ذلك إلى  
 المطلب والتأمل ليفهم علة حكمه في غير الاشياء السنة  
 ومثال المنشأ به المقتضى في أوائل السور والله والوجه  
 ونحوها كذا في التوضيح قوله ولم يكن المشكل إلى لغة  
 الحق يقف هذا التصور بوجوبه من أحدهم أن لا يكون ما ولا  
 أصداً أو يكون ما ولا كذا في ضرورات الدين وعلى كل  
 المقتضين كقوله فنادى القاذفة أي إذا كان حكمهم  
 الكفر مشروطاً بأن لا يكون المشكك ما ولا في غير ضرورات  
 الدين فنادى القاذفة لا بالهدى العالم ونحو مثل الجنة  
 والنار والنعيم والعذاب لا يدفع كفرهم لأن ذلك  
 من ضرورات الدين والتأويل في ضرورات الدين لا يدفع  
 الكفر قوله هذا في غير اجماع إلى غير كون احتمال  
 المعصية الثابتة بالنيل من جبا للكفر إنما هو في غير  
 القطعي

[illegible]

القطع من الكتاب السنة واما من كفر بالاجماع القطع ففيه  
خلاف قال الشافعي في الملوح اما الحكم الشرعي على الجمع عليه فان  
كان اجماعه ظاهرا فلا يكفر جاحله اتفاقا وان كان ظاهريا  
فقط لا يكفر قطعا لا يكفر الحق ان غوا العبادات انما هي مما علم  
بالضرورة كونه من الدين لا يكفر جاحله اتفاقا وانما الخلاف  
في غير ذلك **قوله** امر على تقدير كون الجازم عاصيا انما فيه هذا  
ليصح ترتيب قوله فليزعم ان يكون المعنى اني مطلع على من  
او عاصيا كافر الا انه امن او لا **قوله** معناه هذا  
دفع ما يوقن ان من واظب طول عمره على الطاعة ومع  
ذلك اعتقد عدم العالم بيزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة  
ومحصل الدفع ان هذه القاعدة انما هي من المسائل الاجتهادية  
لا في ضرورات الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى  
انه لا حاجة الى هذا القيد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا  
على ما هو من ضرورات الدين فمن واظب على الطاعة مع عدم  
اعتقاد ضرورات الدين لا يكون من اهل القبلة **قوله** ثم ان هذه  
القاعدة المقصود دفع ما ذكره الشافعي في مسأله في قوله في الجمع  
بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم لا يكفر من

فقد انما نال الصالح ونحوه

لا بد ان هذا  
هو كمن القضا  
جازا  
هه  
هه



خلق القرآن وانشأ له مشكل وجه الوضع ان هذه القاعدة من الشئ  
الاشهر وتابعه اكثر الفضلاء وهو المروي في المتفق عن ابي حنيفة  
واما البعض الاخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا  
بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالفرضيتي فلا احتياج  
الى الجمع **قوله** اي اطلاعة على معنى ليس المراد بالسطر القصة ما ينشأ  
منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاق طلقا سواء كان بلا واسطة  
او بواسطة القاء الجرح **قوله** والمعتزلة لم يلقوا **قوله** الى اي معنى ان  
من الجرح **قوله** ان لم يلقوا **قوله** من الجرح لا المعنى الظاهر من المعنى هو المصلحة  
في فعل من ادعى براءة فهو مبني على جرح فاعلى فالمعتزلة لم يقرروا  
ومتعلقا من الجرح **قوله** والاعتقاد لم يقرروا **قوله** الجرح والتأنيب  
من الوضعية الى السميعة **قوله** وعرفوا الى فقر الارض غار الماء لغو  
عورا الى ينقل الى الارض **قوله** لضم القاء اتم كالفتوى وعنده  
اذ هو ما اتفق به الفقيه وقد فسخ القاء **قوله** نقلا سليمان وهو  
ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد  
لعدم سن الواحي **قوله** ثم يردون اي رد كل واحد من صاحب  
الحديث والفقيه كل واحد الحث والفتن الى صاحبه **قوله**  
نقل داود وعليه السلام القضا ما قضيت ومن هذا يعلم ان  
حكم

ان الحكم داود كان بالاجتهاد والاعجاز كذا الرجوع عنه وما جاز  
 سليمان خلافا **قوله** واعتبر من على هذا الدليل ان بعض الاغنياء  
 لو كان كل من الاجتهاد من صواب المالكان لمختصين لكان بالذكر  
 جهة لانه يجوز ان يكون مختصين به بالذكر لكون ما فهم من  
 وافضل وان كان ما فهم داود ايضا حقا غير ذلك وقوله  
 غير هذا **قوله** بصيغة التفضيل فطانه قال في احوال ابن عيينه  
 اقول بشر هذا قولهم وكذا ما بيناه حقا وعلما فانه  
 يفهم منه اصحابنا في فضل المختصات والعلم باحوال الذين  
 اعراض سليمان عنهم فبين على ان ترك الاول من التبيين لانه  
 الخطا من غيرهم **قوله** اعتبر من عليه **باب** الاجماع في بعض ان  
 الاجماع بان الثابت بالنسب واحدنا هو في اثبت بصرها  
 وهو غير الاجتهاد ايات والبحث في الاجتهاد ايات الثانية حكمها  
 بالنسب **قوله** فلا يستلزم الدليل القطع لعدم ثبوت الاول  
 او **قوله** الدليل هذا **الثابت** بالقياس **باب** النسب **قوله** في  
 وكما هو ثابت بالنسب صحتها واحدا **قوله** على ان القياس  
 اعلى انما انما ان القياس يظهر فانه عند الحكم فاعل بان  
 كل محقق **قوله** **قوله** بالعلم فادرك الدليل **قوله** اعتبر

عليه بأنه ان اردنا ان لا نفرق في المعنويات الواردة  
 ان لا فرق بين الشخص في ذاته من حيث المعنويات صريحا وهو الحكم الغير  
 ختم لكنه لا يثبت المظهر اذا المدعى ان المعنوية الاجتهاد يثبت احد  
 وهو انما يتم لو اتفقت الفرق بين الشخص في ذاته وان اردنا ان  
 لا نفرق في المعنويات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء  
 كان اجتهادا او غيره فمحم الي هو اول المسئلة محل النزاع  
 قال الشافعي في الملل والاصوب ان يتم لو كان كل حكمه مباحا  
 يتم الجمع بين المنساقين بالنسبة الى شخص واحد  
 فيه اذا استحق عامي لم يتم بتقليد مجتهدين معا  
 من مجتهدين حنفيا وشافعيا فاقوا احدهما باباحة النبذ  
 والاخر حرمته لم يخرج احدهما عنده ولم يستقر عليه على  
 شيء منها وايضا اذا اختلفا اجتهادا والمجتهد فان بقي الاول  
 حقا لزم اجتماع المشافعين بالنسبة اليه والالزم المنع  
 بالاجتهاد وكنه الحكم اذا اصرار مجتهدا وقوله الوجه الثاني  
 الاول ان يفيد ان لا يفرق ان الوجهان الاولان وان كان  
 بينهم من اصرار بتفضيل ادم عليه السلام على الامامة كما  
 ارسل لكنه يفيد ان تفضيلهم بناء على انه وقائل بالفضل

والاخر لا يكون  
 الا بالوجه  
 او بغيره على  
 قول

نأى السيل  
 وادعى  
 من

بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة  
 وله فاما ان يخص آه يعني ان تخصيص تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة  
 يتصور في الآية بوجهين اما ان يخص من ال ابراهيم وال عمران وغير الانبياء  
 ويكون المراد به هو الرسل من اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة  
 دون عامة البشر على عامة الملائكة واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة  
 ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر  
 على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة  
 وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود الشارح  
 ان الآية على عمومها باقية ولا يخص من ال ابراهيم وال عمران والاني العالمين  
 فيفيد تفضيل جميع الرسل وعامة البشر على جميع العالمين واما يخص  
 من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض  
 الذي اوردته في كلامي <sup>في</sup> <sup>لكن</sup> <sup>الشارح</sup> اولى يعني تخصيص العالمين اولى  
 من تخصيص ال ابراهيم وال عمران لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل  
 بسببه وفيه وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمرها في حديث ابن مسعود  
 رضي الله تعالى عنهما احسن الاعمال احمرها اي مثلها واقواها كذا في الصحيحين  
 وفيه وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد ان لا يخفى علينا ان المنع اي قوله هذا الادعاء في  
 الذي ذكره متجه في عامة الملوك بالنسبة الى عامة البشر اعني المؤمنين

الظاهر ان التخصيص لا يرد على هذا

بان يقال ادعاء ان عامة الملائكة صفات  
 فاضلة يفضي الى فضل على عامة البشر  
 فبعضها ما لا يقبل ويكون  
 هذا الوجه معقد الذي  
 يحتمل ان يخصص الرسل  
 على الرسل والعامة على



فإن الدليل على عموم هذا نهاية ما اردت ابراهه في هذا الكتاب

مستحقين بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل

باب الحمد لله على الانعام والصلوة والسلام

على سبيل نأخذ صلى الله عليه وسلم خير الأنام

وعلی آلہ واصحابہ الکرام

فتنه على يد فقير به

واسير في خير عبد اللطيف بحل #

المصوم الملا محمد الحسين

العبد اللطيف غفر له

ذنبهم وملاوا بالاحسان

فَنُؤْيِيهِمْ آمِينَ

1519

وذلك في سنة ١١١١ الف و مائتين و خمس و ثمانين

من عجز عن الحرام اخلق اجمعين ۱۱۱  
صلی الله وسلم علیه وعلیٰ آله فی کل وقت  
وصحبه

صلی الله وسلم علیه وعلی اله فی کل  
وصیه

جی

وحین



